

“Hiarta mit ok licamr mín fagnaðo með guði lifanda”

– en studie av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebook

Eline Margrete Hansen



Masteroppgave i nordisk
Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier
Universitet i Bergen
Mai 2012

Til Eldbjørg og Alfred, Mary og Anton

Forord

Arbeidet med denne masteravhandlingen har vært en spennende, men også krevende reise. Jeg har reist til min egen by, men jeg har reist åtte hundre år tilbake i tiden. Der var det mye som var annerledes – jeg møtte en annen teknologi, et annet språk og ikke minst en annen måte å forstå verden på. Men jeg møtte også mye som var gjenkjennelig, fordi teknologien, språket og verdensoppfatningen den gang har vært med på å legge grunnlaget for vår egen tid. Og ikke minst: også den gangen ble det *skrevet*. Når jeg har sittet på Nygårdshøyden kveld etter kveld og skrevet på denne avhandlingen, har det vært med vissheten om at nede i byen, enten på strandsiden eller bryggesiden av Vågen, satt det for åtte hundre år siden en annen og skrev. Han hadde nok aldri drømt om at det han gjorde den gangen skulle førte til at det mange hundre år senere skulle skrives artikler, bøker, avhandlinger og holdes foredrag om boken han arbeidet med.

Det er aldri et godt råd å reise alene. Jeg vil derfor takke min veileder, Odd Einar Haugen, både for all god hjelp med denne avhandlingen, men også for alt det andre han har lært meg i løpet av min tid som masterstudent i nordisk ved Universitetet i Bergen. Uten en så glimrende veileder hadde det ikke vært halvparten så kjekt å skrive denne avhandlingen. Jeg vil også takke Ingvild Sælid Gilhus for tips og råd angående religionsvitenskaplige tilnærminger til kroppen, og Ann Kristin Molde for førstehjelp i innspurtsfasen av masterskrivingen.

I tillegg vil jeg takke alle dem jeg har rastet med i den røde sofaen i masterkroken i fjerde etasje på HF-bygget de to siste årene. Særlig vil jeg takke Thea, Lydia, Halvor og Krister for hjelp med både små og store ting, og men aller mest for mye tull og tøys. Thea Cecilie Lurfald skal også ha en stor takk for hjelp med korrekturlesing i innspurtsfasen. Sist, men ikke minst, skylder jeg min familie og min kjære Birger all mulig takk for hjelp, støtte, oppriktig interesse, forståelse og ikke minst for delt liv sammen i året som har gått. En særlig takk til Birger for makroner i alle regnbuens farger i de siste dagene før levering.

Homilieboken har også vært på reise. For å møte min egen bys historie, har jeg derfor måttet dra til en annen by. Jeg vil i den forbindelse takke Den Arnemagnæanske Samling, Nordisk forskningsinstitutt ved Københavns universitet for muligheten til å studere selve originalmanuskriptet av Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°, og Det humanistiske fakultet ved Universitetet i Bergen som bidro med reisestipend.

Eline Margrete Hansen
Bergen, 15. mai 2012

Innhold

1 Innledning	9
1.1 Tema og forskningsbakgrunn	9
1.2 Problemformulering og forskningsspørsmål	11
1.3 Angående sitering fra primærteksten og Bibelen	11
1.4 Avhandlingens struktur	12
2 Primærteksten	15
2.1 Håndskriftet, AM 619 4°	15
2.1.1 Håndskrift og utgaver	15
2.1.2 Håndskriftets innhold	16
2.1.3 Homiliebokens tilblivelse	18
2.1.4 Hva kan Homilieboken fortelle oss?	21
2.2 Tidligere forskning på Homilieboken	24
2.3 Valg av primærtekst – diskusjon og avgrensning	27
2.3.1 Kan innholdet i Homilieboken studeres under ett?	27
2.3.2 Avgrensning av primærtekst	29
3 Kroppen i kristendommen	33
3.1 Etymologi	33
3.2 Myter og kroppsforestillinger	37
3.3 Symboler og riter	40
4 Kroppen i Homilieboken	45
4.1 Innledende avgrensning og diskusjon	45
4.2 En kvantitativ oversikt over bruken av substantivet líkamr	47
4.3 Kroppsforestillinger i Homilieboken	56
4.4 Kroppen som bilde	64
4.4.1 Den spisende kroppen	66
4.4.2 Den døde kroppen	74
4.4.3 En helhet av flere deler	85
4.5 Renhet og urenheter – kroppens muligheter og begrensninger	93
4.5.1 Den urene kroppen	96
4.5.2 Den rene kroppen	100

4.5.3 Fra urenhet til renhet	103
4.6 Guds kropp	106
4.6.1 Inkarnasjonen	107
4.6.2 Lidelse og død, oppstandelse og himmelfart	116
4.7 Kroppen møter det hellige	118
4.7.1 Kroppen møter Jesu Kristi kropp.....	118
4.7.2 Askese	122
4.7.3 Jærtegn	125
4.7.4 Trygghet og glede.....	129
5 Avslutning.....	133
5.1 Oppsummering	133
5.2 Konklusjon	136
5.3 Videre forskning	137
6 Litteratur	139
6.1 Primærlitteratur	139
6.2 Sekundærlitteratur	139
7 Vedlegg.....	145
7.1 Vedlegg 1.....	145
7.2 Vedlegg 2	148
Sammendrag	159
Abstract	160

1 Innledning

1.1 Tema og forskningsbakgrunn

Denne avhandlingens hovedmål er å undersøke kroppsmotivet i den eldste boken vi fortsatt har bevart som er skrevet i Norge: Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°. ¹ Håndskriftet er skrevet på norrønt, og er mest sannsynlig blitt til i det kirkelige miljøet i Bergen rett etter år 1200. Det inneholder 30 prekener, foruten noen andre oppbyggelige religiøse tekster.

Den norrøne litteraturen forbindes ofte først og fremst med eddadikt, skaldekvad og sagaer. Dette er litteratur som ble til i den norrøne kultursfæren, og som frem til 1100-tallet ble tatt vare på gjennom muntlige overleveringer (se Fidjestøl 1994: 37). Det norrøne skriftsystemet, runeskriften, og teknologien knyttet til det var ikke egnet for nedtegnning av lengre tekster. Når en del av eddadiktene, skaldekvadene og sagaene likevel er bevart for ettertiden, skyldes dette innføringen av en helt ny teknologi: skrivekunsten. Med fjærpen, blekk og pergament kunne en nedtegne store mengder tekst. Det var kristendommen som førte med seg denne kunnskapen, og følgende består mye av den eldste norrøne litteraturen av kirkelige tekster. Derfor er det kanskje ikke så overraskende at den eldste norske boken som er bevart i dag nettopp er en kirkelig produksjon.

Som Norges eldste bok, har håndskriftet en svært stor kildeverdi. Homilieboken kan gi verdifull informasjon om samtidens bokkultur, paleografi og ikke minst det norrøne språket og dets skriftfesting. I tillegg til den språklige og paleografiske forskningen på Homilieboken, er det kanskje først og fremst kartleggingen av hvilke kilder Homiliebokens tekster bygger på, som har opptatt forskerne mest. Håndskriftets kildegrunnlag består særlig av latinske og angelsaksiske kirkelige skrifter. Den som har levert det største bidraget til kartleggingen, er uten tvil Oddmund Hjelde (1990). Men han er langt fra den første som har arbeidet med disse spørsmålene (se kapittel 2.2). I begynnelsen var en mest opptatt av å identifisere hvilke av Homiliebokens tekster som var “originale”, det vil si forfattet på norrøn grunn (se for eksempel Indrebø 1931: *58–

¹ Det er også bevart en islandsk homiliebok, Holm perg 15 4°. Denne er trolig noe eldre enn Gammel norsk homiliebok (Haugen og Ommundsen 2010b: 17). De to homiliebøkene bygger trolig på flere felles forlegg, og har 11 sammenfallende prekener (Haugen og Ommundsen 2010b: 18). Når jeg i denne avhandlingen bruker navnet Homilieboken, er det Gammel norsk homiliebok jeg mener. Når jeg omtaler den islandske homilieboken, vil jeg presisere det.

*60). Men i den senere forskningen har en vært mer bevisst på å heller se alle Homiliebokens tekster som en del av den store felleskirkelige tradisjonen (se Tveito 2010: 187).

Kristendommen kom ikke bare med en ny teknologi. Med den nye religionen kom også en ny Gud, et nytt verdensbilde, nye normer, symboler, hellige tekster og riter.² Homilieboken er også en viktig kilde til hvilke forestillinger kirken forsynte den norrøne kulturen med. Historiske og kirkehistoriske oversiktsverk, slik som Schumacher (2005), Sigurðsson (2003) og Gulbrandsen (1948), gjør alle bruk av Homiliebokens tekster i redegjørelsen for de kirkelige forholdene i middelalderens Norge. Men det er også mulig å gjøre tematiske undersøkelser av Homiliebokens innhold, og på den måten kaste nytt lys over den kirkelige læren som bredte seg i kristendommens første århundrer i landet.³

Dette har imidlertid foreløpig i liten grad blitt gjort. Foruten Hjelde (1990) sin grundige gjennomgang av hovedpunktene i forkynnelsen i Homiliebokens prekener, har Sandal (1996) gjort en tematisk undersøkelse av synd-motivet i Gammel norsk homiliebok og Islandsk homiliebok. Dette er så langt den eneste tematiske undersøkelsen av Homilieboken som helhet som er gjort, og Sandal (1996) fokuserer altså heller ikke bare på dette ene håndskriftet. Denne avhandlingen tar derimot bare for seg den norske homilieboken, AM 619 4^o, og undersøker at annet motiv i dette håndskriftet, nemlig kroppsmotivet.

Det å ha en kropp er en grunnleggende del av det å være menneske.⁴ Kroppen og dens sanser er utgangspunktet for vår opplevelse og erfaring av verden. Og selv om det jevne menighetsmedlem i middelalderens Norge ikke nødvendigvis fikk med seg alle de teologiske poengene i prestenes forkynnelse, eller kjente meningen bak alle leddene i kirkens liturgi, fikk kristendommen uten tvil konsekvenser for enkeltmemmeskets kropp.

Kirkens etikk satte grenser for kroppslig utøvelse, grenser som kunne føre til bøter dersom de ble overtrådt. Kirkens riter skapte religiøse erfaringer for kroppen, og ikke minst endte kroppen på kirkegården når den døde. I tillegg formidlet kirkens undervisning forestillinger om hva en kropp er, og med læren om oppstandelsen fra de døde satte kirken den dødelige menneskekroppen inn i et evighetsperspektiv. En tematisk undersøkelse av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok vil kunne bidra til innsikt i kirkens forhold til menneskekroppen i middelalderens Norge. I andre omgang

² Begrepene *rite* og *ritual* brukes synonymt i denne avhandlingen.

³ I kapittel 2.3.1 argumenterer jeg for at innholdet i Homilieboken kan leses som en helhet.

⁴ Når jeg i denne avhandlingen skriver om kroppen, er det menneskekroppen det dreier seg om, med mindre noe annet presiseres eksplisitt.

vil undersøkelsen også fortelle noe om det enkelte middelaldermenneskets forhold til sin egen kropp, noe jeg kommer nærmere inn på i kapittel 2.1.4.

1.2 Problemformulering og forskningsspørsmål

Det er nettopp det Homilieboken kan fortelle om enkeltmenneskets kropp og dens plass i det religiøse universet, jeg vil belyse i denne avhandlingen. Gjennom en undersøkelse av kroppsmotivet i Homilieboken ønsker jeg å finne svar på følgende problemformulering: *Hvilke føringer legger den religiøse undervisningen i Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°, for den enkelte kristnes forståelse av sin egen kropp? Er det et negativt eller positivt kroppsbilde vi møter i Homilieboken?*

I arbeidet med å finne svaret på denne problemformuleringen, har jeg i min undersøkelse av Homilieboken arbeidet med disse forskningsspørsmålene:

- a) Hvor fremtredende er kroppsmotivet i Homilieboken, og i hvilke sammenhenger er kroppen tematisert?
- b) Hvilke kroppsforestillinger inneholder håndskriftet?
- c) Hvilken rolle spiller kroppen i Homiliebokens symbolikk?
- d) Hvordan bør en kristen kropp være i følge Homiliebokens forkynnelse?
- e) Hvordan preger troen på *inkarnasjonen*, læren om at Gud blir menneske i Jesus Kristus, Homiliebokens kroppsframstilling?
- f) Hvilke kroppslige religiøse erfaringer skildres i Homilieboken?

Homilieboken består av 80 blad, altså 160 sider. Siden avhandlingens primærtekst er såpass omfattende, har det vært nødvendig å gjøre noen avgrensninger i arbeidet med disse forskningsspørsmålene. Jeg har derfor tatt utgangspunkt i forekomsten av det sterke substantivet *likamr*, 'kropp' og det svake substantivet *likami*, 'kropp', i håndskriftet, og de sammenhengene der disse substantivene opptrer. Denne avgrensningen utdypes nærmere i kapittel 4.1.

1.3 Angående sitering fra primærteksten og Bibelen

I kapittel 2.1.1 gir jeg en oversikt over utgavene av AM 619 4°. Her vil jeg imidlertid kort opplyse om at når jeg siterer fra Homilieboken i denne avhandlingen, er det den diplomatariske utgaven til Indrebø (1931) jeg bruker. Der Indrebø har foreslått rettinger

av håndskriftets tekst, har jeg gjengitt originalteksten, som Indrebø oppgir i sine noter. Indrebøs forslag til rettinger har jeg opplyst om i denne avhandlingens noteapparat.

For at innholdet skal være tilgjengelig for en større gruppe lesere, gjengir jeg også Salvesen (1971) sin oversettelse av den norrøne originalteksten der denne siteres. Noen få steder har jeg imidlertid i stedet oversatt den norrøne teksten selv. Dette gjelder hovedsakelig passasjer der Salvesen i sitt oversettelsesarbeid har gjort valg som gjør at kroppsmotivet ikke kommer like godt frem i oversettelsen som i originalteksten.

Avhandlingen inneholder også en del bibelsitater og bibelhenvisninger. Her har jeg brukt Bibelselskapet sin bokmålsoversettelse fra 2011, se Bibelen (2011).

1.4 Avhandlingens struktur

I avhandlingens kapittel 2 tar jeg for meg selve primærteksten, Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°. I kapittel 2.1 tar jeg for meg oppbyggingen av håndskriftet, hvilke utgaver av Homilieboken som finnes, hvilke tekster den inneholder og hvordan håndskriftet er blitt til. På bakgrunn av redegjørelsen for håndskriftets tilblivelse diskuterer jeg også hva Homilieboken kan fortelle om sin samtid. I kapittel 2.2 gir jeg en oversikt over tidligere forskning på Homilieboken, mens jeg i kapittel 2.3 diskuterer valget av primærtekst og avgrenser denne.

I kapittel 3 forbereder jeg undersøkelsen av kroppsmotivet i Homilieboken ved å gi en kort redegjørelse for kroppens betydning i kristendommen generelt. I kapittel 3.1 ser jeg nærmere på etymologien knyttet til de sentrale ordene for 'kropp' både i håndskriftets eget språk, norrønt, Det nye testamentes språk, gresk, og kirkespråket latin, før jeg gjøre rede for noen sentrale myter og forestillinger knyttet til den kristne forståelsen av kroppen i kapittel 3.2. I kapittel 3.3 presenterer jeg sosialantropologen Victor Turner (1967 og 1975) sin polare modell for rituelle symboler, som jeg i kapittel 4 vil benytte i min undersøkelse av kroppsmotivet, og forklarer hvordan religionsviteren Ingvild Sælid Gilhus (1990, se også Gilhus og Mikaelsson 2001) prøver denne modellen på den kristne riten nattverden.

Kapittel 4 inneholder selve undersøkelsen av Homiliebokens kroppsmotiv. I kapittel 4.1 redegjør jeg for og diskuterer avgrensningen av avhandlingens materiale, mens jeg i kapittel 4.2 presenterer en kvantitativ oversikt over bruken av substantivene *likamr* og *likami* i Homilieboken, samt hvilke hovedområder av Homiliebokens kroppsfremstilling som peker seg ut i de sammehengene der *likamr/likami* opptrer. Disse hoveområdene behandles så fortløpende i de følgende kapitler: I kapittel 4.3 tar jeg for meg Homiliebokens fremstillinger av kroppen og dens forhold til sjelen. I

kapittel 4.4 tar jeg for meg Homiliebokens bruk av kroppen som bilde, mens jeg i kapittel 4.5 gjør rede for Homiliebokens fremstillinger av den urene og den rene kroppen. I kapittel 4.6 tar jeg for meg håndskriftets fremstillinger av Jesu Kristi kropp, og kapittel 4.7 gjør jeg rede for de mulighetene kroppen har for å erfare det hellige som tematiseres i Homilieboken.

Kapittel 5 er avhandlingens avslutningskapittel. Her gjennomgår jeg i kapittel 5.1 hvilke svar min undersøkelse av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok har gitt på forskningsspørsmålene jeg stilte i kapittel 1.4. Kapittel 5.2 er avhandlingens konklusjonskapittel, der jeg presenterer de svarene på avhandlingens problemformulering som undersøkelsen av kroppsmotivet i Homilieboken har gitt. Til slutt, i kapittel 5.3, skisserer noen forslag til videre tematisk forskning på Homiliebokens innhold.

2 Primærteksten

2.1 Håndskriftet, AM 619 4°

2.1.1 Håndskrift og utgaver

Gammel norsk homiliebok er den eldste bevarte boken som er skrevet i Norge. Det eksisterer bare ett håndskrift av dette verket, en pergamentkodeks som i dag er oppbevart i Den Arnamagnæanske Samling i København, med signaturen AM 619 4°. Alderen på håndskriftet har i de senere årene blitt satt til ikke lenge etter år 1200.⁵

Det var den islandske håndskriftsamleren Árni Magnússon (1663–1730) som brakte kodeksen til København. I sin *Catalogus Codicum pergamenorum Arna Magnæi* (AM 435a 4°) skriver han om AM 619 4°: “Eg hefi eignast bókina í Noregi, ok þar sýnist hun rituð að vera.” (Flom 1929: 13). “Jeg har fått tak i boken i Norge, og det ser ut som den er skrevet der” (*min oversettelse*). Vi har ingen nærmere opplysninger om hvor i Norge Árni skaffet seg håndskriftet eller når han fikk tak i det (Flom 1929: 13).

Slik den fysiske boken ser ut i dag, består den av 80 blad, altså 160 sider, fordelt på elleve legg.⁶ I følge Haugen og Ommundsen (2010b:16) har kodeksen blitt til i tre stadier der et *tilskudd* og et *innskudd* er lagt til den opprinnelige boken. Opprinnelig bestod Homilieboken av det som i dag er legg 3–9 (bl. 17r–68v) samt legg 11 (bl. 73r–80v). Senere ble det lagt til et tilskudd i begynnelsen av håndskriftet som i dag utgjør legg 1 og 2 (bl. 1r–16v) og endelig ble det satt inn et legg mellom legg 9 og legg 11, altså legg 10 (bl. 69r–72v), det såkalte innskuddet.

Innskuddet består av bare to bladpar, og inneholder to forskjellige ufullstendige tekster. I følge Haugen og Ommundsen (2010b: 15) er det enighet om at innskuddet er blitt satt inn i håndskriftet på et seinere tidspunkt og opprinnelig har vært en del av en annen bok. Tilskuddet består derimot av to fullstendige tekster som harmonerer med den opprinnelige delens oppbygging. Det er derfor sannsynlig at legg 1 og 2 er skrevet for å passe inn i det opprinnelige håndskriftet (Stokkeland 2010: 127–128). Det opprinnelige håndskriftet og tilskuddet omtales derfor gjerne som hovedhåndskriftet.

⁵ Se for eksempel Indrebø (1931: *39). Tradisjonelt har man regnet med at Homilieboken ble skrevet i løpet av først kvartal av 1200-tallet (jfr. Knudsen 1952: 1), men Gullick (2010: 98) hevder ut fra sine paleografiske undersøkelser en datering nærmere år 1200.

⁶ For en oversiktlig presentasjon av innhold og oppbygging av håndskriftet, se Berg og Gullick (2010). Se også tabell 1, s. 47–50, i kapittel 4.2 i denne avhandlingen.

I tillegg til de delene som er lagt til håndskriftet, har fire av bladene som opprinnelig hørte med i Homilieboken blitt fjernet slik at det har oppstått lakuner i teksten. To blad er skåret ut av legg 7, og det ytterste bladparet i legg 9 er også borte. Men trass i lakunene må håndskriftet sies å være i god stand. Det er godt leselig og er dekorert med store initialer i rødt, grønt og blått og har rubrikker i rødt.

Pergamentkodeksen som er oppbevart i København, er gjengitt i flere utgaver av forskjellig art. Den første som gjorde håndskriftets innhold tilgjengelig, var Carl Richard Unger, som i 1864 gav ut en diplomatarisk utgave av AM 619 4°. I 1929 kom George T. Floms diplomatariske utgave, og i 1931 kom Gustav Indrebøs diplomatariske utgave. I 1952 gav Trygve Knudsen ut en faksimileutgave av håndskriftet.

Det finnes også to oversettelser av AM 619 4°. I 1971 ble Astrid Salvesens bokmålsoversettelse utgitt, og i 1972 kom Harald Hopes nynorske oversettelse. Salvesen døde før hun rakk å gi ut sin oversettelse, og den ble derfor fullført av Erik Gunnes. I tillegg utstyrte han Salvesens oversettelse med en fyldig innledning samt kommentarer til de ulike tekstene.

I fremtiden kommer det forhåpentligvis både en digital faksimile på www.handrit.is og en digital tekstutgave etter Indrebø (1931) på www.menota.org (Haugen og Ommundsen 2010: 21). Sistnevnte utgave vil være både morfologisk og syntaktisk annotert.

2.1.2 Håndskriftets innhold

Homilieboken har et noe varierende innhold. Ordet *homilie* er gresk og betyr egentlig samvær eller fortrolig samtale (Bokmålsordboka 2010: s.v. *homilie*). I kirkehistorisk sammenheng har ordet imidlertid blitt brukt om en preken som tar for seg en bibeltekst og utlegger denne vers for vers (Haraldsø 1999: s.v. *homilie*). En preken som systematisk utlegger et bestemt emne, ble derimot kalt *sermo*. Men etter hvert forsvant skillet mellom disse to ulike betegnelsene (Hjelde 1990: 13).

Hovedtyngden av innholdet i homilieboken er nettopp bokens 30 prekeners. Mange av disse prekenene er knyttet til ulike høytidsdager i kirkeåret, som julen, askeonsdag, pinsen, festdager for ulike helgener og så videre. Disse prekenene er ordnet etter kirkeåret fra første juledag (25. desember) til allehelgensdag (1. november). Innimellom prekenene knyttet til bestemte dager i kirkeåret, finner vi prekeners med moralsk og oppbyggelig innhold av en mer generell karakter.

I preken 21: *In dedicatione ecclesie. Sermo ad populum* og preken 22: *Admonitio ualde necessaria* mangler deler av teksten som følger av de utskårne bladene i legg 7. Deler av

preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* mangler også på grunn av det manglende bladparet i legg 9.

Men Homilieboken inneholder ikke bare prekener; vi finner også andre religiøse tekster i håndskriftet. Haugen og Ommundsen (2010b: 13) poengterer i den forbindelse at beskrivelsen *homilibok* derfor er noe misvisende.

Den første teksten i håndskriftet har rubrikken *Cveđiu-sending Alquini diaconi*. Teksten er en norrøn versjon av *De Virtutibus et Vitiis*, en håndbok i kristen moral skrevet av Karl den Stores hoffteolog Alkuin (ca. 730–804) (se for eksempel Gunnes 1971: 159). Sammen med juleprekenen preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo*, utgjør denne teksten det tidligere omtalte *tilskuddet*.

Vi finner også en kort beretning om Olav den helliges liv, *In die sancti Olau regis et martiris*, og en samling olavsjørtegn, *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* i Homilieboken. Disse tekstene er innordnet i den perikopiske prekenoversikten slik at de kan leses til olsok, Olav den helliges dødsdag 29. juni (Haugen og Ommundsen 2010b: 15). I *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* er det en lakune som følge av det manglende bladparet i legg 9. Noe av denne teksten er altså tapt.

På slutten av den opprinnelige delen av håndskriftet finner vi også to tekster som ikke nødvendigvis kan karakteriseres som prekener⁷. Den første har rubrikken *Visio sancti Pauli apostoli*. Overskriften er imidlertid misvisende. Teksten vi finner under denne rubrikken er nemlig en norrøn versjon av *Striden mellom legemet og sjelen*, en dialog mellom sjelen og kroppen til en forlatt synder. Denne teksten er en oversettelse av det gammelfranske diktet *Un samedi par nuit* (se Bekker-Nielsen og Widding 1959: 274 og Gunnes 1971: 182).

Den siste teksten i Homiliebokens opprinnelige del er en forklaring til Fadervår. Teksten utlegger hver av de syv ulike delene av Herrens bønn. Forklaringen har ingen rubrikk i håndskriftet, men både Unger (1864) og Indrebø (1931) har gitt teksten overskriften *Oratio dominica*.

Innskuddet i Homilieboken er satt inn midt i en annen tekst. Preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* starter nemlig i legg 9 og slutter i legg 11. Da innskuddet, altså legg 10, ble satt inn i Homilieboken, ble preken 27 dermed delt i to. Innskuddet passer dermed ikke inn i den opprinnelige bokens oppbygging slik tilskuddet gjør.

⁷ Hjelde (1990) omtaler Homiliebokens forklaring til Fadervår som en preken, og regner dermed med at Homilieboken har 31 prekener. Salvesen (1971) opererer derimot med 30 prekener i Homilieboken og regner ikke forklaringen til Fadervår som en av disse. Haugen og Ommundsen (2010a) følger Salvesens nummerering av prekener. Også denne avhandlingen følger Salvesens prekennummerering.

Innskuddet er som nevnt trolig et overlevende legg fra en større kodeks (se Haugen og Ommundsen 2010b: 15), og tekstene i innskuddet er følgende preget av å være ufullstendige. Den første teksten i innskuddet er en del av *Gemma animae*, 'Sjelens edelstein' av Honorius Augustodunensis (ca. 1180–1137). Dette verket utlegger de ulike delene av messe- og tidebønnsfeiringen samt organiseringen av kirkeåret (Haugen og Ommundsen 2010b: 15). Den andre teksten i innskuddet er begynnelsen av preken 30: *Sermo ad populum ualde necessaria*. Resten av prekenen er tapt.

2.1.3 Homiliebokens tilblivelse

Det at Homilieboken har blitt til i flere stadier, har sammen med språklige og ikke minst paleografiske forhold ført til at man tradisjonelt har regnet med at det står mer enn en skriver bak håndskriftet.

Nettstedet handrit.is (2009–2012a) sin presentasjon av AM 619 4^o opererer for eksempel med fire hender, i motsetning til *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling* (Kålund 1894), som opplyser at det i følge Wadstein står tre ulike hender bak håndskriftet. De fire hendene som presenteres på handrit.is (2009–2012a) fordeler seg slik: Hånd I har skrevet bl. 1r–16v og 78r.26–80v, det vil si tilskuddet samt forklaringen til Fadervår. Hånd II har stått bak bl. 18r–68v og 73r–78r.25, det vil si hele den opprinnelige delen utenom forklaringen til Fadervår. Hånd III har skrevet bl. 69r–71v.27, altså utdraget fra *Gemma animae*, mens Hånd IV har skrevet prekenen i innskuddet, preken 30: *Sermo ad populum ualde necessaria*, bl. 71v.28–72v.

Det har altså hersket ulike oppfatninger om antall skriverhender opp gjennom historien. Forskerne har foreslått alt fra to til fire hender.

Ungers diplomatariske utgave fra 1864 regner med to hender, der en skriver står bak innskuddet, mens en annen skriver står bak resten av boken (1864: iv). Unger påpeker imidlertid at begge delene er av samme alder.

Wadstein (1890: 1) regner som sagt derimot med tre skrivere; slik at det står en hånd bak innskuddet, mens resten av boken fordeler seg mellom to andre hender. Også Hægstad (1907: 41) regner med tre hender. Finnur Jónsson (1923: 971) følger delvis Wadstein, men regner med at skriveren av innskuddet er samme person som en av de to skriversne av den øvrige boken.

Flom (1929: 35) regner med fire hender, der to hender står bak innskuddet og to hender står bak den opprinnelige boken. Det samme gjør Knudsen (1952: 8 og 20). Også Indrebø (1931: *6) ser muligheten for to ulike hender i innskuddet, men lander på at det til sammen står tre hender bak håndskriftet – en hånd har skrevet innskuddet og to andre hender har skrevet hovedhåndskriftet.

Vi ser altså at de ulike forskerne til dels har svært ulike oppfatninger. Der noen ser likheter, ser andre ulikheter. I den senere tid har nye paleografiske undersøkelser imidlertid satt spørsmålstegn ved teoriene om at det står flere skrivere bak Homilieboken.

Haugen og Ommundsen (2010b: 24) påpeker at identifikasjonen av hender til en viss grad er et spørsmål om en ser etter likheter eller forskjeller. Når skriften endrer seg, trenger det nødvendigvis ikke bety at vi har å gjøre med en ny skriver. Andre faktorer, som skifte av penn eller pauser i arbeidet kan også ha påvirket håndskriften (Haugen og Ommundsen 2010b: 24).

Stokkeland (2010) har gått igjennom de ulike forslagene til antall skriverhender. Etter en gjennomgang av skriften i Homilieboken hevder hun at “det vert vanskeleg å konkludera med meir enn éin skrivar” (Stokkeland 2010: 129).

Gullick (2010) hevder også, på bakgrunn av paleografiske undersøkelser, at det står én skriver bak Homilieboken. Videre mener han at denne skriveren også har laget rubrikkene og de dekorerte initialene i håndskriftet. Gullick (2010) omtaler denne skriveren som *homilibokskriveren*.

I tillegg til å ha skrevet hele Homilieboken, hevder Gullick (2010), med utgangspunkt i Lilli Gjerløws undersøkelser og på bakgrunn av egne undersøkelser av fragmentmaterialet i Riksarkivet, at homilibokskriveren også står bak flere andre håndskrifter. For det første har han skrevet samt dekorert og laget rubrikkene til fragmentene av en missale (RA Lat. fragm. 764, 1–2) og det såkalte St. Edmund-antifonariet (RA Lat. fragm. 1018, 1–22 + 1027 + 1034 + s.n., 1–2). Disse fragmentene dateres til mellom slutten av 1100-tallet til begynnelsen av 1200-tallet. Skriveren har også laget musikknotasjonen i St. Edmund-antifonariet. Og tillegg til dette har han laget rubrikkene og notasjonen i fragmentene av et annet antifonarium med samme datering (RA Lat. fragm 1039, 1–6 + 1043a + 1043b + 1051, 1–2 + Unummerert eske III 39,1) som ellers er skrevet av tre andre skrivere.

Ommundsen (2010) anser det derfor som sannsynlig at homilibokskriveren har vært medlem av en kommunitet, gjerne som kantor, og at han har drevet med opplæring av andre skrivere. Hun ser homilibokskriveren som en “dyktig, produktiv og ressurssterk person” som har spilt en viktig rolle i samtiden (Ommundsen 2010: 150).

Hvor har så denne skriveren virket? Her har det også eksistert ulike oppfatninger.

Wadstein (1890: 3) anser det for eksempel som sikkert at Homilieboken ikke er skrevet på Vestlandet i Norge. På bakgrunn av språklige forhold i håndskriftet, samt refleksjoner rundt formuleringer i Homiliebokens beretning om Olav den helliges liv

og jærtegn, foreslår han derfor at Homilieboken er skrevet på Hamar (Wadstein 1890: 3 og 82, note 2).

Storm (1894) gjør en kritisk gjennomgang av Wadsteins resonnementer og anser det for ganske sikkert at oversettelsen av Olavs-jærtegnene fra latin til norrønt har foregått i Trondheim. Men i motsetning til Wadstein, hevder Storm (1894) at det ikke er godt å si hvor Homilieboken er skrevet. Storm peker imidlertid på Viken som et mulig tilblivelsessted.

Hægstad (1907) mener i motsetning til Wadstein at språket i Homilieboken er nordvestlandsk. Hægstad foreslår derfor benediktinerklosteret på Selja i ytre Nordfjord som tilblivelsessted. Avvikende språklige trekk forklarer han med påvirkning fra forelegg på andre språkformer (Hægstad 1907: 54–57 og 74–76).

I innskuddet finner vi derimot i følge Hægstad (1907 og 1915) to ulike språkformer. *Gemma animae* er skrevet på rygjamål, mens preken 30: *Sermo ad populum ualde necessaria* er skrevet på østnorsk. Dette forklarer Hægstad med at skriveren her har fulgt to ulike forelegg bokstavrett (Hægstad 1907: 56 note 3 og Hægstad 1915: 102).

Indrebø (1931: *8) følger Hægstad og foreslår også benediktinerklosteret på Selja eller eventuelt et kloster i Bjørgvin som mulige tilblivelsessteder.

Muligheten for at Homilieboken er skrevet i Bergen blir også foreslått i en fotnote av Hægstad (1915: 109, note 1). Denne fotnoten tar Knudsen (1952 og 1967) tak i. Han hevder at “vestlandspreget” er sterkt i Homilieboken (Knudsen 1952: 19) og peker på forhold i håndskriftet, ikke minst morfologiske og syntaktiske forenklinger, som tyder på at Homilieboken er skrevet i Bergen.

Eksempler på slik nivellering er manglende eller “uklassisk” bruk av dativ, manglende flertallsbøyning av verb og bruk av indikativformer der en normalt ville brukt konjunktiv på norrønt (Knudsen 1952: 19–20 og Knudsen 1967: 61). Forenklinger av språkssystemet er typisk for et språkmiljø preget av talemålsbrytning, slik som var tilfellet for handelsbyen Bergen rundt år 1200.

Knudsen (1952) anser derfor, med referanse til Mikjel Sørli's avhandling “Bergens eldste bymål” fra 1950, både domkapittelet i Bergen og byens benediktinerkloster Munkeliv som mulige tilblivelsessteder for Homilieboken.

Ommundsen (2010) mener imidlertid at de andre håndskriftene som homiliebokskriveren står bak, peker i retning av sekulær⁸ og ikke monastisk liturgi. Siden benediktinerne fulgte monastisk liturgi, kan ikke Homilieboken være skrevet ved Munkeliv. Ommundsen ser det dermed for mest sannsynlig at Homilieboken er

⁸ Ordet *sekulær* betegner i denne sammenhengen den delen av kirken og de geistlige som ikke levde i kloster. (Haugen og Ommundsen 2010a: 276–277).

skrevet ved augustinerhuset Jonskirken. Klosterets kirkebygning lå omtrent i Fortunen, tverrgaten mellom Strandgaten og Tårnplass, mens de andre klosterbygningene trolig lå sør for kirken (Helle 1995: 142).

I følge Helle (1995: 142) ble Jonsklosteret bygget rundt midten av 1100-tallet, antakelig som en støtteinstitusjon for domkirken i Bergen. Augustinerne var prestevigslende brødre som både drev med sjelesorg og holdt gudstjenester, og det er sannsynlig at de bistod bispedømmet både med presteopplæring og prestatjeneste (Helle 1995: 142).

I motsetning til Ommundsen (2010) anser Berg (2010) det som mest sannsynlig at skriveren av Homilieboken var tilknyttet domkapittelet og katedralskolen i Bergen. Berg (2010) undersøker hvem Homilieboken er skrevet for og hva den kan ha blitt brukt til. Hun argumenterer for at håndskriftet har vært eid av en institusjon og brukt som en slags lærebok i presteutdanningen. Forhold som i følge Berg (2010) peker i denne retningen er for eksempel håndskriftets pergamentkvalitet samt den grafiske tilretteleggingen av teksten, slik som bruk av initialer og notategn.

Vanligvis ble middelalderens homiliebøker brukt til opplesning i kirkene i forbindelse med messen, men dette er i følge Berg (2010) ikke tilfellet for AM 619 4°. Det at Homilieboken ikke har en komplett prekensamling for hele kirkeåret og at den også inneholder andre tekster, peker i følge Berg (2010) også i retning av at Homilieboken var en slags håndbok til bruk i opplæringen av prester.

Selv om Berg (2010) på bakgrunn av dette mener at Homilieboken trolig er blitt til i domkapittelet i Bergen, påpeker hun at Jonskirken også kan være tilblivelsesstedet for homilieboken, all den tid også denne institusjonen drev med presteopplæring. Hun presiserer også, med henvisning til Nenseter (2003: 129) og Helle (1982: 74), at det har vært tett kontakt mellom disse to institusjonene.

2.1.4 Hva kan Homilieboken fortelle oss?

Som jeg alt var inne på i innledningen, er Homilieboken en svært viktig kilde, både til norrønt språk, bokkultur og paleografi. Men forskerne har også lenge vært bevisst på Homiliebokens verdi som kilde til kunnskap om kirkeliv i middelalderens Norge. Dette påpeker allerede teologen Anton Christian Bang i sin gjengivelse av innholdet i Homiliebokens prekener i *Theologisk Tidsskrift* fra 1876 (Bang 1876: 359). I sin innledning til faksimileutgaven av Homilieboken kommenterer Trygve Knudsen håndskriftets kildeverdi på følgende måte:

Denne skinnbok er den rikeste blant våre eldste litterære sprogkilder. Innholdet gir de første fyldige prøver vi kjenner på morsmålspreken i norsk middelalder, og kaster bredt lys over det religiøse forestillingsliv hos lærd og leg i denne tid, og over kirkeliv og kulturliv. (Knudsen 1952: 1.)

Tanken om at Homilieboken er en kilde til forståelsen av kirkens lære i middelalderen, er altså ikke noe nytt. Men det at Homilieboken trolig har fungert som en håndbok i opplæringen av prester, gir oss nye innfallsvinkler til å forstå dens innhold. Vi har dermed foran oss et håndskrift som har vært svært sentral i kirkens opplæringsstrategi i Bergen rundt år 1200, og sannsynligvis i lang tid fremover. Det er ikke snakk om en bok som har blitt oppbevart i en bestemt kirke til bruk i gudstjenesten, det er heller snakk om et læreverk som trolig har vært en sentral del av et omfattende undervisningsprogram.

Bergen rundt år 1200 var i følge Helle (1995: 173–174) et viktig politisk, kirkelig, økonomisk og kulturelt senter. Sammenliknet med andre byer i Europa, var byen en mellomstor by (Helle 1995: 492). Bergen var i denne perioden i vekst på mange områder, og gjennom 1100-tallet hadde det blant annet skjedd en omfattende utbygging av kirkelige institusjoner (Helle 1995: 134–153). På begynnelsen av 1100-tallet tok også biskopen i Gulating fast opphold i Bergen, og dette var med på å drive byutviklingen fremover (Helle 2006: 48 og 44). Tilblivelsen av Homilieboken må sees i sammenheng med denne utviklingen.

En av kirkens viktigste oppgaver i denne perioden var nettopp å lære folk opp i rett kristendom, en oppgave som særlig fra slutten av 1100-tallet var blitt en viktig prioritering for kirken. I dette arbeidet spilte prestene en viktig rolle (Rasmussen og Thomassen 2002: 224–225).

Homiliebokens var i denne sammenhengen trolig en sentral håndbok for dem som senere skulle ut blant folket og sette kirkens opplæringsprosjekt ut i livet, både gjennom å undervise, holde gudstjenester og drive sjelesorg. Fadervår var en av de helt sentrale tekstene i den religiøse opplæringen (se Rasmussen og Thomassen 2002: 225) og en av Homiliebokens tekster er jo nettopp en forklaring til Fadervår.

Homilieboken er altså en verdifull kilde til innsikt i hva en sentralkirkelig institusjon i Norge ønsket å formidle til folk flest, og hvordan den mente at et kristent menneske skulle leve. I andre omgang forteller den også noe om hva prestene rundt omkring faktisk lærte folket.

Om folk flest faktisk levde i tråd med opplæringen de fikk, fulgte prestens formaninger og gjorde kirkens dogmer og normer til sine egne, kan vi derimot ikke si noe sikkert om. Rundt år 1200 var kristendommen enda relativt ny i landet, for

overgangen fra hedendom til kristendom var på ingen måte gjort i en håndvending (se for eksempel Sigurðson 2003: 109 og 114).

I religionvitenskaplig sammenheng har det dessuten i de senere årene blitt lagt vekt på at de lærdes religion ofte er svært forskjellig fra religionen til folk flest (se for eksempel Gilhus og Mikaelsson 2001: 62–64, 75, 77). Den folkelige religionen i middelalderens Norge var trolig ikke et speilbilde av det kirken forkynte.

Rasmussen og Thomassen (2002: 223–224) peker på at lekfolkets religiøsitet i middelalderen ikke bare ble formet ovenfra, fra prestenes opplæring. Også lekfolkets egne forestillinger var med på å forme deres religiøsitet. De presiserer også at kildene vi har til folkelig religiøsitet er svært begrensede, i tillegg til at det er vanskelig å definere begrepet “folkelig” (Rasmussen og Thomassen 2002: 224).

Homilieboken gir først og fremst et bilde av hvilken forkynnelse folk møtte, håndskriftet forteller altså mest om intensjonene til miljøet det har blitt til i. På den andre siden kan nok Homilieboken også gi noen pekepinner på hvordan åndelige livet til folk flest artet seg. Kirkens forkynnelse var nok med på å påvirke middelaldermenneskenes liv, ikke minst siden kirken var en viktig maktfaktor i samfunnet. En bør likevel ha de forbeholdene som nå er skissert, i bakhodet når en leser denne typen tekster, det vil si tekster som har blitt til blant de religiøse lederne.

Også det at det trolig står én skriver bak Homilieboken, og at denne personen har vært en ledende figur i sitt miljø samt har drevet med opplæring av andre skrivere, gir oss nye perspektiver i møte med håndskriftet. Dette betyr nemlig at det står *en* lærd lederskikkelse bak håndskriftet. Denne personen har trolig hatt en klar tanke om at prestestudentene ville ha utbytte av Homiliebokens tekster.

Men det at én hånd står bak teksten, utelukker naturligvis ikke at innholdet i Homilieboken er noe flere ledende skikkelser i håndskriftets tilblivelsesmiljø er kommet frem til i fellesskap.

I innledningen (se kapittel 1.2) presenterte jeg en problemformulering og stilte en del forskningsspørsmål i tilknytning til denne, som jeg håper en undersøkelse av kroppsmotivet i Homilieboken vil gi svar på. Disse svarene vil først og fremst fortelle noe om hvordan den som skrev håndskriftet, og miljøet denne personen var en del av, oppfattet kroppen og dens rolle i det religiøse universet, samt hvordan kirken la til rette for folks fysiske religionsutøvelse og kroppslige, religiøse erfaringer. Sekundært vil undersøkelsen også kunne fortelle noe om hvordan det jevne middelaldermennesket opplevde sin egen kropp i møte med religionen. Men i arbeidet med å finne svar på avhandlingens problemformulering, som nettopp dreier seg om det kristne enkeltmenneskets forståelse av sin egen kropp, er det som sagt viktig å ha in mente at

en tekst som Homilieboken gir en svært begrenset innfallsvinkel til vanlige folks religiøse liv. Derfor spør jeg ikke direkte om middelaldermenneskets forståelse av sin egen kropp i denne avhandlingen, men spør heller om hvilke føringer Homilieboken legger for denne forståelsen.

2.2 Tidligere forskning på Homilieboken

Mange av de sentrale navnene i Homiliebokens forskningshistorie er alt nevnt i gjennomgangen av ulike utgivelser av Homilieboken og diskusjonene rundt mulige skriverhender og håndskriftets proveniens. Jeg har også alt vært inne på at studiet av Homilieboken omfatter både språklige, tekstkritiske og mer innholdsmessige forhold.

Finnur Jónsson (1923: 970) omtaler Homilieboken som “et af de vigtigste norske sprogmindesmærker”, og Wadstein (1890), Storm (1984), Hægstad (1907 og 1915), Indrebø (1931) og Knudsen (1952 og 1967) er alle sentrale forskere som har undersøkt dette minnesmerket. En paleografisk fremstilling av skriftkulturen i Norge og Island av Didrik Arup Seip (1954), som også omfatter Homilieboken, bør også nevnes.

Brorparten av forskningen på de innholdsmessige sidene ved Homilieboken har vært rettet mot håndskriftets prekeners, og svært mye av den har dreid seg om å kartlegge disse prekenenes mange ulike kilder og forbilder i europeisk prekenlitteratur.

Karel Vrátný (se Vrátný 1913 og 1916) var i følge Hjelde (1990: 3) den første som undersøkte mulige latinske forbilder til de norrøne prekenene, i første rekke i islandske prekeners. Siden den gang har flere forskjellige forskere undersøkt kildegrunnlaget for Homiliebokens ulike tekster.

Gabriel Turville-Petre (1972b), første gang utgitt i *Medieval Studies* i 1947, undersøker sammenhengen mellom den norske homiliebokens preken 25: *Sermo de sancta Maria*, den islandske homiliebokens *Assumptio Sancte Marie*, *Maríu Saga* og et brev tillagt kirkefaderen Hieronymus (d. ca. 420). Brevet er imidlertid skrevet på 800-tallet av teologen og abbeden Paschasius Radbertus (Hjelde 1990: 330).

I en annen artikkel, Turville-Petre (1972a), undersøker han forholdet mellom de tre eldste norrøne versjonene av *Stavkirkeprekenen*, blant dem Homiliebokens preken 20: *In dedicatione templi. Sermo*, og deres kildegrunnlag.

Også Knudsen (1967) har tatt for seg preken 20: *In dedicatione templi. Sermo*, og kommer blant annet inn på prekenens kildegrunnlag og oppbygging.

I en artikkel fra 1959 har Ole Widding undersøkt kildene til preken 4: *Sermo de sancto Stephano martire*. I den forbindelse påpeker han at selv om en finner avsnitt i latinske eller angelsaksiske kilder som stemmer direkte med ordlyden i norrøne tekster,

kan en ikke ut fra dette slutte at innholdet i de norrøne tekstene er et direkte lån. En må regne med at de norrøne prekenene baserer seg på mellomledd som har brukt utdrag av disse forfatterne (Widding 1959: 47).

Widding har også sammen med Bekker- Nielsen (Bekker-Nielsen og Widding 1959) undersøkt forholdet mellom Homiliebokens versjon av *Striden mellom legemet og sjelen*, tre islandske versjoner av den samme teksten og den franske originalen. Stemmet de presenterer som et resultat av denne undersøkelsen, viser blant annet at Homiliebokens versjon trolig ikke er en direkte oversettelse, men bygger på et annet norrønt forelegg.

Også Joan Turville-Petre (1960) har undersøkt kildene for Homiliebokens prekener, særlig preken 2: *Sermo ad populum*, i en artikkel som også ser nærmere på kildene til angelsaksiske og islandske morsmålsprekener.

Bekker-Nielsen (1960) gir en oversikt over hvordan preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum* er en kompilasjon av to prekener av pave Gregor den store (590–604).

Tveitane (1964) har undersøkt kildegrunnlaget til to passasjer i preken 1: *De natiuitate domini sermo*. Senere har han i en annen artikkel, Tveitane (1966), undersøkt sammenhengen mellom irske apokryfe tekster og deler av innholdet i samme preken.

I tillegg må det nevnes at både Flom (1927), Indrebø (1931) og Knudsen (1957) i sine fyldige innledninger drøfter mange ulike sider ved Homilieboken. Her er både språklige, paleografiske og innholdsmessige områder behandlet. Også Gunnes' innledning og kommentar til Salvesen (1971), Gunnes (1971), gir omfattende informasjon om de ulike tekstene i Homilieboken – ikke minst deres kilder. Gunnes (1971: 5) forteller i forordet sitt at han blant annet har benyttet seg av Oddmund Hjeldes forskningsresultater i dette arbeidet. Antagelig er det her snakk om den forskningen som senere ble publisert i Hjelde (1990).

Og i studiet av Homiliebokens prekener og deres kilder er nettopp Hjeldes avhandling fra 1990, *Norsk preken i det 12. århundre. Studier i gammel norsk homiliebok*, svært sentral. Her gir han en oversikt over kildegrunnlaget for Homiliebokens prekener, før han gjør rede for innholdet i og kildene til hver enkelt preken. I den forbindelse peker han også på avsnitt han oppfatter som arbeidet til den som har satt sammen disse kildene. Avslutningsvis gjør han rede for liv og lære i kirken ut fra innholdet i prekenene i Homilieboken. Hjelde (1995) er en mer allment tilgjengelig sammenfatning av omtrent det samme stoffet.

Sandal (1996) går mer tematisk til verks. Hun undersøker synd-motivet i Gammel norsk homiliebok og Gammel islandsk homiliebok og sammenlikner disse. For å

undersøke hvilken plass tanken om synd faktisk hadde i samfunnet, ser hun også på hvordan to samtidssagaer, *Sverris saga* og *Íslendinga saga*, forholder seg til dette begrepet. I følge Sandal (1996) er tanken om synd et sentralt tema i begge homiliebøkene, og løfter om himmel og trusler om helvete skulle spore an til å leve et liv i samsvar med kristen moral.

Sandal (1996) hevder imidlertid at det forholdet til synd som kommer fram i sagalitteraturen, er mer pragmatisk enn det homiliebøkernes forkynnelse skulle tilsi. I den norrøne kulturen var makt og ære tradisjonelt viktigere idealer, og disse var ikke særlig forenelige med kristne dyder som ydmykhet og tålmodighet i trengsler. Sagaene kan fortelle at gjennom å først kjempe om makt og ære, og deretter skrifte disse handlingene, kunne en leve i samsvar med æreskodeksen og samtidig sikre seg frelse (Sandal 1996: 70).

Stavkirkeprekenen er muligens den teksten i Homilieboken som har fått mest oppmerksomhet i forskningen, og vi har i denne gjennomgangen alt sett flere eksempler på forskning på denne prekenen. Schumacher (2006) peker på at prekenen er undersøkt fra mange ulike perspektiver som språkstudier, gjenstandsforskning i forhold til prekenens skildringer av kirkebygningen samt studier av kristen mentalitet i middelalderen. Han hevder derfor at “denne ene teksten i særdeleshet har etablert seg som en møteplass for alle former for tverrfaglig studium av middelalderen” (Schumacher 2006: 153).

Selv har han undersøkt ett av de mange motivene i prekenen; hvordan åpningen mellom kirkeskipet og koret i kirkebygningen fungerer som bilde på Den hellige ånd. Schumacher (2006) hevder at bruken av dette motivet må forstås i sammenheng med kirkens kontemplative praksis.

Noe av den aller nyeste forskningen på Homilieboken er presentert i boken *Vår eldste bok. Skrift, miljø og bilettbruk i den norske homilieboka*. Denne boken ble utgitt i 2010 og er redigert av Odd Einar Haugen og Åslaug Ommunden (Haugen og Ommundsen 2010a). Her har en håndfull forskjellige forskere med ulik faglig bakgrunn studert Homilieboken med utgangspunkt i sine egne fagfelt. Som vi alt har vært inne på, tar noen av artiklene i Haugen og Ommundsen (2010a) for seg skrive-spørsmålet og andre paleografiske tema, samt spørsmålet om proveniens. Men noen av forfatterne setter også Homilieboken inn i en prekenhistorisk og kirkekunsthistorisk sammenheng.

Conti (2010) har for eksempel undersøkt hvilken plass Gammel norsk homiliebok har i middelalderens prekenhistorie, mens Tveito (2010) har tatt for seg i hvilken grad vi finner spor av den angelsaksiske erkebiskop Wulfstan av Yorks (d. 1023) forkynnelse i Homiliebokens prekener. Aavitsland (2010) har undersøkt

sammenhengen mellom kirkekunst og prekenlitteratur i middelalderens Norge. Her fokuserer hun særlig på Homiliebokens preken til festen for korsets opphøyelse, 26: *In exaltatione sancte crucis*. Denne prekenen er en gjengivelse av legenden om den hedenske kongen Cosdroe som stjeler Kristi kors fra Jerusalem, og om kong Heraclius som vinner korset tilbake. Legendene er også avbildet på en alterfrontale fra Nedstryn kirke fra ca. 1300. Aavitsland diskuterer (2010) hvordan det talte og det malte ord virket sammen i middelalderens kirkelige undervisning.

2.3 Valg av primærtekst – diskusjon og avgrensning

2.3.1 Kan innholdet i Homilieboken studeres under ett?

Som gjennomgått i kapittel 2.1.2, inneholder Homilieboken flere forskjellige typer tekster. Begrepet tekst er imidlertid flertydig, og krever en nærmere spesifisering.

I det internasjonale biblioteksforbundets rapport *Functional Requirements for Bibliographical Records*, FRBR, skilles det mellom entitetene *verk*, *uttrykk*, *manifestasjon* og *eksemplar*. Rune Kyrkjebø (2007) forklarer entitetene slik:

Verket er definert som eit sjølvstendig intellektuelt eller kunstnarleg arbeid, medan *uttrykket* er ei (eller fleire) intellektuell eller kunstnarisk realisering av verket. Manifestasjonen er noko fysisk som inneheld eit uttrykk.

Manifestasjonen kan vidare førekomme i eitt eller fleire eksemplar.”

(Kyrkjebø 2007: 4, *forfatterens kursivering*.)

Et verk er dermed en svært abstrakt størrelse, for eksempel Alkuins teologiske arbeid *De Virtutibus et Vitiis*. Den konkrete, fysiske teksten *Cveðiu-sending Alquini diaconi* som står nedskrevet i AM 619 4°, er derimot en konkret manifestasjon av dette abstrakte verket⁹. Men verket finnes også i andre bøker og håndskrifter, som da er andre manifestasjoner av det samme verket.

I følge Kyrkjebø (2007: 4) er håndskrifter fysiske bærere av verk, og et håndskrift kan inneholde flere verk. Dette er tilfelle for Homilieboken. Den inneholder som nevnt før mange ulike tekster, og dermed mange ulike verk og deler av verk.

Stavkirkeprekenen finnes for eksempel i dag i fire ulike håndskrifter, som utgjør fire ulike manifestasjoner av dette verket. *Gemma animae* av Honorius Augustodunensis

⁹ Kyrkjebø (2007: 5) mener at et håndskrift hører inn under kategorien *manifestasjon* i klassifikasjonene til FRBR.

finnes det derimot bare deler av i Homilieboken. Dette verket er dermed bare delvis manifestert i AM 619 4°.

I gjennomgangen av forskningshistorien så vi også at de ulike enkeltverkene i Homilieboken, særlig prekenene, bygger på mange ulike kilder. Tveitane (1966) påpeker at de ulike prekenene forholder seg svært varierende til disse kildene. Her finner vi både eksempler på ord-for-ord-oversettelser, kombinasjoner av deler av ulike prekener og friere komposisjoner basert på lesning av utenlandske forbilder (Tveitane 1966: 111–112).

Haugen og Ommundsen (2010b: 23) peker også på at når Homilieboken inneholder spor av mange ulike gammelnorske dialekter, slik Hægstad har vist (jfr. kapittel 2.1.2), viser det at det ligger flere ulike forelegg bak Homilieboken. Disse foreleggene er fra flere kanter av landet, og Indrebø (1931: *48) hevder at disse foreleggene kan være så gamle som fra første halvdel av 1100-tallet.

Spørsmålet som da trenger seg på er: Når homilieboken inneholder så mange forskjellige verk, har det da noen hensikt å studere den som en helhet i undersøkelsen av kroppsmotivet?

Når disse verkene er satt sammen i ett håndskrift, må det være én eller flere i det kirkelige miljøet i middelalderens Norge som har hatt en tanke om at disse tekstene på en eller annen måte hørte sammen. Funksjonen kodeksen trolig har hatt i opplæringen av prester peker også i retning av at det ligger en klar intensjon og strategi bak produksjonen av AM 619 4°.

Bokproduksjon var dessuten både svært arbeidskrevende og svært kostbart i middelalderen. Dette gjelder særlig et forseggjort håndskrift som AM 619 4°, som ikke minst er dekorert med flotte initialer (jfr. Berg 2010). At kirken i Bergen rundt år 1200 har tatt utgiftene med å få skrevet Homilieboken, viser altså at det har blitt ansett som viktig å få samlet disse verkene i ett håndskrift.

Til en viss grad har nok også homiliebokskriveren satt sitt personlige preg på stoffet han har skrevet ned. Et håndskrift representerer nemlig en “kunstnerleg og intellektuell produksjon *ut over* verket (Kyrkjebø 2007: 5, *forfatterens kursivering*). Berg (2001) fremhever for eksempel at den visuelle utformingen av hver enkelt side i et håndskrift alltid vil være unik, blant annet på grunn av visuelle orienteringspunkter som bruk av notategn og uthevede majusker for å markere perioder.

Derfor tror jeg en undersøkelse av kroppsmotivet i Homilieboken som helhet absolutt kan ha noe for seg. Det er imidlertid viktig å vite hva slags tekst det er en har foran seg når en leser Homilieboken: AM 619 4° er et håndskrift som inneholder et mangfold av ulike tekster som hver har sin unike tilblivelseshistorie.

Homilieboken har vært med på å påvirke den kirkelige forkynnelse i Norge fra rundt 1200 og i lange tider fremover. I lys av dette kan det derfor være svært interessant å undersøke innholdet i Homilieboken som helhet, også det den lærer om kroppen.

2.3.2 Avgrensning av primærtekst

Det faktum at håndskriftet slik det foreligger i dag, mangler fire blad, i tillegg til at det inneholder både et tilskudd og et innskudd, gjør det nødvendig å ta noen valg og gjøre noen presiseringer i forhold til valg av primærtekst.

Innskuddet, bl. 69r–72v, er som nevnt i følge Haugen og Ommundsen (2010b: 15) satt inn i håndskriftet på et seinere tidspunkt og har opprinnelig vært en del av et annet håndskrift. Det er også plassert midt i en annen tekst (se kap 2.1.2), noe som kan tyde på at den som har satt dette legget inn i hovedhåndskriftet, ikke har vært særlig opptatt av Homiliebokens innhold og oppbygging.

Tekstene i innskuddet er også ufullstendige. I oversettelsen til Salvesen (1971) er *Gemma animae* utelatt, mens preken 30: *Sermo ad populum ualde necessaria* er tatt med som den siste av Homiliebokens 30 prekener. Både Unger (1864) og Indrebø (1931) plasserer hele innskuddet bak hovedhåndskriftet i sine utgaver. Unger setter det under overskriften *Anhang* (Unger 1864: 202–213) og Indrebø under overskriften *Tillegg* (Indrebø 1931: 160–171).

Selv om en i dag tror at det er den samme personen som har skrevet både hovedhåndskriftet og innskuddet, er det likevel snakk om to forskjellige bøker. På den andre siden kan vi ikke vite noe sikkert om hvilken funksjon hovedhåndskriftet med det innskutte legget kan ha hatt, eller om noen på ett eller annet tidspunkt i håndskriftets historie har oppfattet dette som en slags helhet. Likevel vil jeg i denne avhandlingen se bort fra innskuddet og tekstene der.

Tilskuddet er imidlertid, i motsetning til innskuddet, faktisk skrevet av homiliebokskriveren for å passe inn i det opprinnelige håndskriftet (jfr. Stokkeland 2010). Derfor er det naturlig å undersøke hele hovedhåndskriftet, både den opprinnelige delen og tilskuddet, i studiet av kroppsmotivet i Homilieboken.

En annen avgjørelse som må tas, er hvordan jeg skal forholde meg til lakunene som har oppstått i hovedhåndskriftet på grunn av de fire manglende bladene. Når det gjelder de to utskårne bladene i legg 7, har både Unger (1864) og Indrebø (1931) markert de to lakunene i teksten, og opplyser i notene at det mangler et blad i håndskriftet. Men det har ikke lyktes verken Unger (1984) eller Indrebø (1931) å restaurere det manglende innholdet på bakgrunn av andre kilder.

Når det gjelder det manglende bladparet i legg 9, forholder det seg annerledes. Disse to lakunene har det vært mulig for Unger (1864) og Indrebø (1931) å fylle ut på bakgrunn av andre tekster.

Lakunen mot slutten av olavsmirkalene er fylt ut etter den legendariske *Saga Olafs hins helga*, for Indrebø sin del fra Johnsens utgave fra 1922, s. 106.18–108.20, og for Unger sin del fra Keyser og Ungers utgave fra 1849, s. 87.27–89.9. Begge utgavene inneholder diplomatariske gjengivelser av håndskriftet Uppsala 8 2° (se Keyser og Unger 1849: VII og Johnsen 1922: III). Dette er et norsk håndskrift, og både Unger (1864) og Indrebø (1931) har fulgt språkformen i *Saga Olafs hins helga*.

Til grunn for utfyllingen av lakunen i preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis*, både hos Unger (1864) og Indrebø (1931) ligger fragmentet AM 237a fol. (237a 2° 2r.5, spalte 1 – 2v.8, spalte 20). Det er imidlertid interessant å merke seg at Unger og Indrebø gjengir utdraget fra dette håndskriftsfragmentet i en litt varierende grad av normalisering.

En sammenlikning av håndskriftsfotografier av AM 237a 2° og Indrebø (1931), viser at Indrebø (1931) har en diplomatarisk gjengivelse av teksten i 237a 2°. Siden AM 237a 2° er et islandsk håndskrift, får dermed utfyllingen i preken 27 hos Indrebø en helt annen språkform enn resten av prekenen. Unger (1864) har derimot tilpasset språket i sin utfylling av lakunen, slik at det harmonerer mest mulig med resten av prekenen.

Et eksempel på forskjellene som da oppstår mellom Indrebø (1931) og Unger (1864) er de ulike utgavenes gjengivelse av AM 237 fol.a, blad 2r. 29–30 spalte 2. Indrebø (1931: 142.4) har her “oc fýnda þeim ó-orþna hlute”, mens (Unger 1864: 182.25) har: “oc sýnda þæim uorðna luti”.

Hos Indrebø finner vi her typiske islandske former som nektingspartikkelen *ó* og *h* foran *l* i *hlute*¹⁰. Vi ser også at *þ* brukes for den stemte versjonen av fonemet /θ/ i Indrebøs utgivelse, slik det var vanlig i eldre islandske håndskrifter (jfr. Haugen 2008: 43). Unger har derimot norske former som harmonerer med skrivemåten i den øvrige Homilieboken, og bruker nektingspartikkelen *u*, lar *h* falle bort foran *l* i *luti* og bruker *ð* for den stemte /θ/. Vi ser også at Indrebø (1931) og Unger (1864) har forskjellig endingsvokal i ordet *hlute/luti*. Mens Indrebø følger språkformen i AM 237a 2° og dermed får formen *hlute* i tråd med tidlig islandsk endingsvokalisme, har Unger (1864) endret ordet til *luti*, og i samsvar med norsk vokalarmoni.

De språklige forskjellene mellom Indrebø (1931) og Unger (1864) sine utfyllinger av lakunen i preken 27, illustrerer et viktig poeng: Når en tekst er tapt, så er den tapt. I

¹⁰ Jeg baserer meg her på Hagland (2004) sin fremstilling av gammelislandsk og gammelnorsk språk. Nektingspartikkelen *ó* brukes også i trøndsk (Hagland 2004: 392)

mange tilfeller kan vi gjøre forsøk på å rekonstruere oss frem til den tapte teksten på bakgrunn av andre kilder, men vi kan ikke vite akkurat hvordan den manglende teksten i *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* og 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* har sett ut. Derfor velger jeg å se bort fra de utfyllingene av lakunene i legg 9 som Unger (1864) og Indrebø (1931) har gjort.

Primærteksten jeg forholder meg til i denne avhandlingen er dermed den som i dag foreligger i AM 619 4°, med unntak av innskuddet, det vil si AM 619 4°, bl. 69r–72v.

3 Kroppen i kristendommen

Homilieboken er blitt til i en konkret kontekst. Som jeg var inne på i forrige kapittel, et denne konteksten trolig et ledende teologisk miljø i Bergen rundt år 1200, enten i domkapittelet eller i Jonsklosteret. Innholdet i Homilieboken må sees i sammenheng med denne nære konteksten.

Men samtidig må Homilieboken, med sitt mangfoldige kildegrunnlag, sees i sammenheng med den større kristne tradisjonen den er en del av. Denne tradisjonen strekker seg mange hundre år tilbake i tid, og har på mange måter sitt utgangspunkt i evangeliet om Jesus Kristus slik det er fortalt i Det nye testamentets bøker.

Som en inngang til studiet av kroppsmotivet i Homilieboken, vil det derfor være nyttig å se litt nærmere på den kristne forståelsen av kroppen, og hvilken rolle kroppen spiller i kristen religionsutøvelse. Denne kommer blant annet til uttrykk gjennom myter og kroppsforestillinger, gjennom symboler og riter. Men også etymologien knyttet til de ordene som brukes for kropp både i norrønt, Det nye testamentets språk, gresk, og det katolske kirkespråket latin kan gi verdifull informasjon om kroppens rolle i kristendommen.

3.1 Etymologi

Det norske substantivet *kropp* kommer av det norrøne substantivet *kroppr* (Bokmålsordboka, 2010: s.v. *kropp*). *Kroppr* betyr egentlig 'klump, kul, ujevnheter på kroppen', men har senere blitt brukt i betydningen 'kropp' (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *kroppr*). *Kroppr* brukes i norrønt også i betydningen 'skrott', det vil si kroppen til et slaktet dyr (Bjorvand og Lindeman: 2007, s.v. *kroppr*). En skulle kanskje tro at *kroppr* var i slekt med det latinske substantivet *corpus*, som også betyr 'kropp', men i følge Bjorvand og Lindemann (2007: s.v. *kroppr*) har *kroppr* "ingen kjente slektninger utenfor germansk".¹¹

Ordet *kroppr* er imidlertid ikke et oppslagsord i Holtsmark (1955), og en må da gå ut fra at dette ordet heller ikke finnes i Homilieboken. Det vanligste norrøne ordet for

¹¹ Den germanske lydforskyvningen førte blant annet til at den indoeuropeiske *k-* i germansk ble forskjøvet til *h-*. Derfor kommer for eksempel det norrøne substantivet *hjarta*, 'hjerte', fra det indoeuropeiske morfemet **kerd-*. (Austefjord 2011: 27.) I latin skjedde ikke den samme forskyvningen av *k-* (se Austefjord 2011: 41). Det norrøne substantivet *hjarta* og det latinske substantivet *cor*, *cordis* i genitiv, kommer derfor begge fra det indoeuropeiske morfemet **kerd-* (Bjorvand og Lindeman 2007: s.v. *hjerte*). Det latinske substantivet *corpus* og det norrøne substantivet *kroppr* kan dermed ikke gå tilbake på det samme indoeuropeiske ordet, da substantivet *kroppr* ikke begynner med *h*.

kropp er nemlig det sterke, maskuline substantivet *líkamr*, som også finnes i svak, maskulin form; *líkami*.

Også dette ordet finner vi i moderne norsk, i form av ordet 'legeme', som for øvrig er det ordet Fritzner (1983–96: s.v. *líkamr*) oversetter *líkamr* med. Bruken av 'legeme' er imidlertid mye mindre utbredt i moderne norsk enn ordet 'kropp'. 'Legeme' har en høytidelig klang og vi støter stort sett på ordet i kirkelige og juridiske sammenhenger, i tillegg til i ordsammensetninger som fremmedlegeme eller himmellegeme.

Det norrøne *líkamr* består av ordene *lík* og *hamr*. *Lík*, som vi i dag forbinder med en død kropp, betyr egentlig rett og slett 'kropp', mens ordet *hamr* betyr 'ham' eller 'kroppshylster' (Dansk etymologisk ordbog: s.v. *legeme*).

I tillegg til betydningen 'kropp', kan ordet *líkamr* også i overført betydning betegne en helhet, for eksempel en tekst: "*saman lesa ór líkama heilagra Guðspjalla*" (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *líkamr*). Denne billedlige bruken av ordet forteller noe om hvilke forestillinger kan knyttes til kroppen; den er en helhet som består av flere deler.

Líkamr er et norrønt ord og er dermed ikke blant de mange nye ordene fra latin, gresk, hebraisk og engelsk som kom med innføringen av kristendommen.

Da de latinske, kirkelige tekstene skulle oversettes til norrønt, brukte en i stor grad ord som en alt hadde i språket. Men siden den nye religionen inneholdt nye forestillinger, ble det også nødvendig med nye ord. De nye ordene kom inn i språket både gjennom lån fra andre språk, og gjennom direkte oversettelser av religiøse uttrykk.

Postoli og *messa* er eksempler på lån fra henholdsvis gresk og latin (Bokmålsordboka 2010: s.v. *apostel* og *messe*) som ble tatt inn i det norrøne språket for å beskrive elementer i den kristne tro. Ordene *skíra* og *samvizka* er derimot eksempler på direkte oversettelser.

Det norrøne *skíra*, som betyr 'å rense', ble i kirkelig sammenheng brukt i betydningen 'å døpe', etter modell fra det angelsaksiske ordet *fullian*, som betyr 'å rense'. (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *skíra II. eccl*). *Samvizka*, 'samvittighet', kom derimot inn i de germanske språkene gjennom oversettelse av det latinske *conscientia*. *Conscenita* kommer av de latinske ordene *con-* som betyr 'sam-' og *scīre* som betyr 'å vite' (Dansk etymologisk ordbok 1976: s.v. *samvittighed*), og er altså et såkalt oversettelseslån.

Det norrøne ordet *líkamr* er derimot et tradisjonelt germansk ord, og er ikke primært knyttet til religiøse forestillinger slik som *postoli*, *messa*, *skíra* og *samvizka*. Likevel er det klart at den nye religionen tilførte ordet *líkamr* nye betydninger idet nye religiøse forestillinger ble knyttet til menneskekroppen.

I møte med kristendommen knyttes blant annet *líkamr* til den metaforiske bruken av det greske ordet *σάρξ* (*sarks*) (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *líkamr*). I kirkelig og nytestamentlig sammenheng brukes *σάρξ* gjerne for å betegne det som på moderne norsk tradisjonelt har blitt kalt 'kjødet'. Kjødet er den delen av mennesket som vil leve i samsvar med den syndige verden, i motsetning til Ånden, som vil leve etter Guds vilje (se f.eks. Rom 8). Også det norrøne ordet *hold*, som betyr 'kjøtt' eller 'hold', brukes i denne betydningen (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *hold*).

Líkams munúð, 'kroppens lyst', *líkams meinlæti*, 'kroppens selvplaging, avhold', *líkams synd*, 'kroppens synd', og *líkams losti*, 'kroppens lyst', er eksempler på slik bruk av ordet (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *líkamr*). Dette er relativt vanlige formuleringer i Homilieboken (jfr. Holtsmark 1955).

Sandal (1996: 23) peker på at tanken om synd, det at en står til ansvar for handlingene sine overfor en gud, var en fremmed tanke i den norrøne kulturen før innføringen av kristendommen. Når Homilieboken knytter kroppen til forestillinger om synd, for eksempel gjennom uttrykk som *líkams synd* og *líkams munud*, er dette dermed et eksempel på hvordan ordet *líkamr* får nye betydninger knyttet til seg i møte med den nye religionen.

Noe av det en undersøkelse av kroppsmotivet i Homilieboken vil belyse, er nettopp hvilke forestillinger som knyttet seg til ordet *líkamr* i det kirkelige miljøet boken ble til i, og hvilket kroppssyn kirken forkynnte.

Bibelen er den grunnleggende teksten som all annen kristen litteratur forholder seg til. Bibelens forståelse av kroppen vil derfor i stor grad ha påvirket Homiliebokens forestillinger om kroppen.

I gresk, som er Det nye testamentets språk, brukes ordet *σῶμα* (*soma*) for kropp. Opphavet til ordet er usikkert, men en mulighet er å sette det i sammenheng med *σῶ-ρός*, som betyr 'haug, dyng', slik at *σῶμα* betegner noe kompakt eller noe svellende. Ordet kan brukes om en levende eller død kropp, men også i betydningen person eller en slave. I tillegg kan ordet brukes metaforisk for å betegne en helhet eller "text of a document" (Beekes og van Beek 2010: s.v. *σῶμα*).

Også i bruken av det greske ordet for kropp ser vi at forestillingene om kroppen knytter seg til en helhet bestående av flere deler, men i tillegg kan altså *σῶμα* bety tekst.

Kirkens språk var imidlertid ikke gresk, men latin. De fleste av kirkehistoriens store teologiske verk både fra oldkirkens tid og i middelalderen var skrevet på latin. Også den bibelen kirken brukte, *Vulgata*; Hieronymus' oversettelse fra slutten av det fjerde århundret, var skrevet på dette språket.

Det meste av Homiliebokens kildegrunnlag er derfor latinske tekster, selv om håndskriftet som vi alt har vært inne på, også bygger på kilder fra andre språk. En etymologisk undersøkelse av det latinske ordet for kropp, *corpus*, er dermed svært relevant.

Corpus kommer fra det sanskritiske ordet *kar-*, som betyr *å skape*. Det latinske ordet for *å skape*, *creo*, har det samme opphavet (Lewis og Short 1955: s.v. *corpus*).

Ordet *corpus* betegner “any object composed of materials perceptible by the senses, body, substance” (Lewis og Short 1955: s.v. *corpus*). Videre har ordet to hovedbetydninger. Den ene hovedbetydningen omfatter flere konkrete ting, blant annet en død eller levende kropp, kjøtt av dyrekropper, trestammen under barken på et tre eller et individ. Den andre hovedbetydningen, *corpus* i overført betydning, kan bety ‘talemåte, uttrykksmåte, språk, stil’, men også betegne ‘et enkelt uttrykk’ (Lewis and Short s.v. *corpus*).

Kroppens etymologi knytter seg dermed også i latin til forestillingen om at kroppen er en helhet av flere deler. I tillegg kan *corpus* brukes om en ytring eller et uttrykk, og har dermed noe av den samme betydningen som den metaforiske bruken av det greske *σώμα* i betydningen tekst.

Også i moderne norsk finner vi det latinske ordet *corpus*, på norsk skrevet *korpus*. Ordet kan brukes i betydningen *kropp*, men hovedsakelig betegner *korpus* i norsk språk ‘et innsamlet materiale’ (Bokmålsordboka 2010: s.v. *korpus*).

Homilieboken kan dermed, med sine mange tekster, omtales som et *korpus*. Som vi har sett, er det også en etymologisk sammenheng mellom kropp og tekst både i gresk og latin. Selv om Homiliebokens innhold er abstrakt, kan selve kodeksen, slik jeg var inne på i kapittel 2.3, erfares fysisk. Håndskriftet er et håndverksprodukt laget av en som hadde lært seg skrivekunsten. Råmaterialet kodeksen er laget av, er dyreskinn, altså deler av dyrekropper. Hvis en blar i kodeksen kan en kjenne det stive pergamentet mot fingrene og kanskje høre lyden av bladene som vendes. Å lese i Homilieboken er altså ikke bare en mental prosess, det er også en kroppslig opplevelse.

I vår moderne verden, der en kan lese lange dokumenter på en skjerm, enten det er på mobiltelefonen eller en stasjonær PC, og lagre nærmest uendelige mengder med tekst elektronisk, er sammenhengen mellom tekst og kropp kanskje ikke umiddelbart tilgjengelig. Men for middelalderens mennesker var det å skrive og lese utelukkende knyttet til fysiske gjenstander. Homilieboken er dermed ikke bare en abstrakt tekst en kan nærme seg mentalt, men også en konkret, fysisk gjenstand en kan holde i hånden.

3.2 Myter og kroppsforestillinger

Som jeg var inne på i forrige kapittel, kommer det latinske ordet *credo* av sanskrit *kar-*, som betyr å *skape*. Blant de nye forestillingene om kroppen som kom med kristendommen, var de kristne mytene om hvordan mennesket ble skapt.¹² Slike myter, såkalte *antropogonier*, finnes i mange religioner, også i den gamle norrøne religionen (se for eksempel Steinsland 2005: 116–199).

Bibelen har to antropogonier, og sentralt i dem begge er troen på at mennesket er skapt av Gud. Den første bibelske antropogonien finner vi i 1. Mosebok kapittel 1, der mennesket, mann og kvinne, er det siste vesenet Gud skaper. De blir satt til å råde over det øvrige skaperverket.

Den andre antropogonien finner vi i 1. Mosebok kapittel 2. Der former Gud mannen av jorden på marken, og når Gud blåser livspust i nesen på ham, blir mannen til en levende skapning. Gud ser at det ikke er godt for mannen å være alene. Han tar derfor ett av mannens ribbein, fyller igjen med kjøtt og skaper på den måten kvinnen.

I Homilieboken dukker forestillingen om Gud som skaper mennesket opp flere steder. Han er “allrar fceþnu fcapare” (Indrebø 1931: 144.4), altså “hele skapningens skaper” (Salvesen 1971: 124).

Vi møter også tanken om at mennesket er skapt av jord, som vi har sett skriver seg fra Bibelens andre antropogoni, flere steder i Homilieboken. Et eksempel finner vi i preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo*: “Ðat er vitanda at hinn fyrfti maðr var fcapaðr or ó-faurgaðre iorðu [...]” (Indrebø 1931: 42.24–25). “Det første menneske ble, som vi vet, skapt av ren jord [...]” (Salvesen 1971: 55).

Det gamle testamentet, i jødisk tradisjon kalt *Tanakh*, ble til i jødedommen. De to antropogoniene beskrevet over er altså en arv fra denne religionen. Jødedommen har tradisjonelt ikke operert med noe skille mellom sjelen og kroppen. I den greske kulturen betraktet man derimot sjelen som en udødelig del av mennesket, mens kroppen var dødelig.

Selv om en kan spore en viss påvirkning fra det greske menneskesynet i noen av tekstene i *Tanakh*, er det jødiske synet primært at mennesket er en *helhet* (Moxnes 1992: 22–23). Når 1. Mosebok forteller at Gud skapte mennesket, er det dermed mennesket som helhet, med både kropp og sjel, Gud skaper. Det viktige skillet i jødedommen går mellom Gud og mennesket, altså mellom skaperen og det skapte, ikke mellom det kroppslige og det sjelelige (Gilhus og Mikaelsson 2007: 119).

¹² I dagligtalen bruker vi gjerne begrepet myte om usanne forestillinger og fortellinger. I religionsvitenskapelig sammenheng er *myte* derimot en fagterm for religionenes hellige fortellinger (Gilhus og Mikaelson 2001: 102).

Kristendommen har sine røtter i jødedommen. Den ble til i et jødisk miljø, og Jesus selv var jøde. Selv om kristendommen alt i sine første tiår kom til å representere et klart brudd med den jødiske tradisjonen, arvet kristendommen mange forestillinger fra jødedommen. Den jødiske tanken om at mennesket er en enhet skapt av Gud, er derfor et element i kristendommens forestillinger om kroppen.

I Paulus' syn på omvendelsen finner vi igjen den jødiske tanken om at mennesket er en helhet. I følge Moxnes (1992: 29) ser ikke Paulus omvendelsen bare som en åndelig opplevelse:

Den var en konkret handling som angikk mennesket som sosialt vesen. De som ble kristne kom inn i et menighetsfellesskap med riter og praksis: dåp, nattverd, måltid, nestekjærlighetshandlinger. (Moxnes 1992: 29.)

Men i kristendommens formative fase var religionen også i kontakt med en annen kulturell og åndelig tradisjon; hellenismen. I mange av de hellenistiske forestillingene representerte materien, inkludert kroppen, det onde. Sjelen var derimot guddommelig og god. Det at menneskets sjel hadde bolig i kroppen, var et resultat av et åndelig fall. Kroppen var sjelens fengsel, og menneskets religiøse mål var i mange hellenistiske religioner å frigjøre den udødelige, gode sjelen fra den forgjengelige, onde kroppen.

Gilhus og Mikaelsson (2007: 120) hevder at også de kristne kunne betrakte kroppen som sjelens fengsel, og Engberg-Pedersen og Gilhus (2001: 12) påpeker at kristendommens tanker om mennesket møtte og ble brutt mot de øvrige filosofiske strømningene i samtiden. Kristne forestillinger ble med andre ord påvirket av de hellenistiske tankene, og ulike kristne miljøer ble påvirket i ulik grad.

Noen kristne grupper gikk lenger enn andre i å ta opp i seg hellenismens dualistiske verdens- og menneskesyn. Mange av disse ble etter hvert ekskludert fra det kristne fellesskapet. Et eksempel er de gnostiske retningene (se Rasmussen og Thomassen 2002: 73–76).

Men de hellenistiske tankene påvirket også den kristne hovedretningens menneskesyn. Vi har alt vært inne på den paulinske tanken om at kroppen, eller kjødet, lokker menneskene til synd, og dermed driver dem bort fra Gud. Et annet eksempel er Hieronymus' sammenlikning mellom den kroppen som gir etter for lystene og et bordell (Engberg-Pedersen og Gilhus 2001: 15).

Også i Homilieboken finner vi spor av en todeling av mennesket mellom kropp og sjel, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 4. Hjelde (1990: 451–452) påpeker imidlertid at selv om mennesket i Homilieboken består av kropp og sjel, er det ikke snakk om en

dualistisk tankegang der synden bare er knyttet til kroppen. Mennesket synder både med kropp og sjel (Hjelde 1990: 452).

Kristendommen overtok altså ikke alle de hellenistiske forestillingene om mennesket. Gilhus og Mikaelsson (2007: 120) hevder at kristendommen med sin tro på *kroppens oppstandelse* representerte noe helt nytt. Denne forestillingen hadde sine forløpere i Det nye testamentet, men ble i følge Engberg-Pedersen og Gilhus (2001: 14) særlig utviklet i det andre århundret.

Troen på kroppens oppstandelse omfatter et håp om at den enkelte kristnes kropp skal bli levende igjen etter døden. Det kristne frelseshåpet omfatter altså hele mennesket, både kropp og sjel.

Kristendommen er den tomme gravens religion. Grunnlaget for at den enkelte kristnes kropp kan gjenoppstå, er Jesu seier over døden da han den tredje dagen etter sin lidelse og død stod legemlig opp fra graven. Historien om apostelen Tomas som får stikke fingrene i Jesu naglemerkede hender etter oppstandelsen, er en sentral tekst i Det nye testamentet. I denne teksten kommer det tydelig frem at den kroppen Jesus har etter oppstandelsen, er den samme som den kroppen som døde på korset (Joh 21).

Og her er vi inne på et annet viktig element i kristendommens forestillinger om kroppen; troen på *inkarnasjonen*. Gud har en kropp i kristendommen; Jesus, Guds sønn, blir menneske. Dogmet om Jesu to naturer ble slått fast på kirkemøtet i Kalkedon i 431 (Rasmussen og Thomassen 2002: 102). Dogmet omtales gjerne som *tonaturslæren*, og innebærer troen på at Jesus både er sann Gud og sant menneske i én person. Også Treenighetslæren, som ble vedtatt på kirkemøtet i Nikea i år 325 og igjen bekreftet på kirkemøtet i Konstantinopel i 381, understreker troen på at Jesus Kristus er Gud. Helt kort går treenighetslæren ut på at det er tre personer i guddommen, Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, og disse tre personene er én Gud. (Rasmussen og Thomassen 2002: 100–101)

Et annet område der det kristne synet på kroppen skilte seg fra det hellenistiske, var tanken om at kroppen var et sted for Gud. Paulus lærer at menneskekroppen er et tempel for Den hellige ånd (1. Kor 6, 19). Denne tanken står i skarp kontrast til de tradisjonelle religionenes forestillinger om at mennesket møtte Gud i tempelet (se Engberg-Pedersen og Gilhus 2001: 11–12).

En kan med andre ord spore en viss ambivalens i kristendommens syn på kroppen. På den ene siden er den en kilde til fristelser og kan bidra til å dra mennesket bort fra Gud. På den andre siden er kroppen gjenstand for Guds frelse og et tempel for Den hellige ånd. Videre blir mennesket på den ene siden oppfattet som en helhet skapt av Gud, men på den andre siden består det av både kropp og sjel.

Troen på at Gud har en menneskekropp er også sentral i kristendommens forestillinger om kroppen. I sentrum av den kristne troen finner vi personen Jesus Kristus, og det at han har en kropp, fører til at menneskekroppen havner i sentrum av den kristne tro.

3.3 Symboler og riter

I Det nye testamentet bruker Paulus kroppen som symbol på hele det kristne fellesskapet: På samme måte som kroppen består av ulike kroppsdelar som utfyller hverandre, består menigheten av ulike medlemmer med ulike oppgaver (se Rom 12 og 1. Kor 12). Sentralt i dette bildet er også tanken om at de ulike menighetsmedlemmene er *lemmer* på Kristi kropp. Dermed knytter Paulus' kroppsilde Kristus, menigheten og de enkelte menighetsmedlemmene tett sammen.

I dette bildet utnyttes forestillingen om at kroppen er satt sammen av ulike deler. Som jeg alt har vært inne på, er denne tanken en del av betydningen både av det norrøne substantivet *líkamr*, det greske substantivet *σώμα* og det latinske substantivet *corpus*.

Engberg-Pedersen og Gilhus (2001: 15) er opptatt av menneskekroppen som symbol i kristendommen. I følge dem er kroppen et *nøkkelsymbol* i denne religionen:

Kroppens religiøse betydning i den tidlige kristendommen var så grunnleggende at den kan betraktes som et nøkkelsymbol. I tillegg til Jesu oppstandelse og de dødes legemlige oppstandelse, var martyrenes lidelser, asketenes prøvelser, relikviekulten og nattverden direkte knyttet til menneskekroppen som religiøst symbol. Kroppen var det helliges sted. Den levende, troende kroppen var et tempel for guddommen, slik vi allerede har sett. Mennesket selv har blitt møteplass for det hellige. (Engberg-Pedersen og Gilhus 2001: 15.)

Kroppssymbolet samler altså mange av kristendommens sentrale forestillinger i seg. Engberg-Pedersen og Gilhus (2001) hevder også at kroppen både er et dristig og virksomt symbol. Mye av det kroppen erfarer kan ikke beskrives med ord. En kan derfor ikke ha full kontroll over hvordan kroppssymbolet fungerer. Men på den andre siden fører dette til at kroppssymbolet også kan være bærer av meninger en ikke kan sette ord på (Engberg-Pedersen og Gilhus 2001: 15)

En som har lagt vekt på kroppens betydning i kulturelle og religiøse symboler, er den britiske sosialantropologen Victor Turner (1920–1982). Han er ikke primært

opptatt av kroppen som symbol, men hvordan kroppen og dens sanser spiller en viktig rolle i alle rituelle symboler.

Noe av det som i følge Turner kjennetegner et symbol, er at de samler mange meninger i seg (Turner 1967: 30). Videre hevder han at alle rituelle symboler har en polar semantikk. På den ene siden refererer symbolene til kroppslige erfaringer og fenomener. Dette kaller Turner for *the sensory pole* (Turner 1967: 28) eller *the orectic pole* (Turner 1975: 156).

På den andre siden refererer symbolene til etiske verdier, religiøse doktriner, regler for sosial organisering og andre elementer som skaper orden, kontinuitet og harmoni i samfunnet. Dette kaller Turner *the ideological pole* eller *the normative pole* (Turner 1975: 155–156).¹³ Turners symbolmodell forankrer dermed symbolet både i kroppen og dens erfaringer og i det sosiale samfunnet og dets ideologi. Helt sentralt hos ham er også at betydningene knyttet til hver av de to polene vekselvirker med hverandre (Turner 1975: 157).

Modellen tar utgangspunkt i Turners mangeårige feltarbeid hos ndembuene i det nordvestlige Zambia i Sentral-Afrika. Et eksempel han selv gir, er det såkalte *mudiytreet*, som Turner kaller melketreet (*the milk tree*). Treet kjennetegnes av den hvite melkesaften som kommer til syne hvis en fjerner noe av barken på det, og har en sentral plass i flere av ndembuenes ritualer (Turner 1967).

Et av disse ritualene er *Nkang'a*, overgangsritualet alle unge jenter gjennomgår når de begynner å få bryster. Ritualet foregår under melketreet, og når det er gjennomført, får jenten status som en voksen kvinne (Turner 1967).

I denne sammenhengen er melketreet et sentralt rituelt symbol. Mudiytre-symbolets sensoriske pol er blant annet knyttet til kvinnekroppen, bryster og morsmelk, mens den ideologiske polen peker på sentrale sosiale strukturer i ndembuenes kultur, slik som forholdet mellom mor og datter og den matrilineære strukturen ndembusamfunnet er avhengig av for å overleve. I ytterste forstand står mudiytreet for ndembufolkets enhet og fortsettelse (Turner 1967: 21).

I forbindelse med sin undersøkelse av Narrenes fest (*festum Fatuorum*) som ble feiret i Frankrike fra det ellevte til det sekstende århundret, benytter religionsviteren Ingvild Sælid Gilhus seg av Turners teori om rituelle symbolers polaritet (Gilhus 1990).

Under Narrenes fest snudde de lavere geistlige opp ned på de kirkelige ritualene. De brente gamle skosåler som røkelse, holdt bøkene opp ned og menigheten brekte som esler. I følge Gilhus var ikke poenget med denne "høytiden" først og fremst å lette

¹³ Gilhus og Mikaelsson (2001: 98) oversetter Turners begreper med termene *sensorisk pol* og *ideologisk pol*.

på trykket i en ellers så høytidelig sammenheng. Det handlet rett og slett i første rekke om å ha det gøy (Gilhus 1990: 46).

En komponent i dette ritualet var at det ble spist pølse og blodpudding på alteret. Dette tolker Gilhus (1990) som at polariteten i det rituelle nattverdssymbolet ble forskjøvet slik at en bare fokuserte på den sensoriske polen knyttet til kroppen og blodet, mens symbolets ideologiske pol ble skjøvet i bakgrunnen. Det at de kristne symbolene blod og kropp ble deformert til blodpudding og pølse, gjorde dem harmløse og skapte heller en komisk effekt (Gilhus 1990: 37–38).

Når Gilhus (1990) bruker Turners polare symbolmodell på nattverdsritualet, tar hun utgangspunkt i at de sensoriske meningspolen i nattverden er knyttet til Jesu kropp og blod og hans død på korset. Til den ideologiske meningspolen hører Jesu oppstandelse, det kristne samfunnet, kirkens stilling og prestenes makt (Gilhus og Mikaelson 2001: 99).

Turners modell er imidlertid blitt til i en helt annen kultur og i en helt annen tid enn det religiøse miljøet Gilhus (1990) undersøker. Om en symbolmodell utviklet på bakgrunn av feltantropologiske studier blant ndembuene i det tjuende århundret uten videre kan overføres til middelalderens katolske riter, er usikkert.

En kan helt klart få frem sentrale sider ved nattverdsritualet gjennom å undersøke de sensoriske og ideologiske sidene ved det, men det kan innvendes at det også er noen sider ved nattverden modellen ikke omfatter. For eksempel kommer den åndelige dimensjonen, det at nattverden for den troende er et intimt møte med Kristus, og den soteriologiske dimensjonen, det at nattverden formidler Guds nåde og frelse fra synd og død, ikke frem når en bare fokuserer på kroppslige og ideologiske meninger.

Likevel synliggjør polaritetene i Turners symbolmodell noen helt sentrale sider ved rituelle symboler, og kan dermed brukes som et verktøy for å kaste nytt lys over dem, slik Gilhus (1990) gjør. Ikke minst viser Turners polare modell at det kroppslige spiller en grunnleggende rolle i religiøs symbolikk og i religiøse ritualer.

Og at kroppen hadde en sentral plass i middelalderkirkens riter, er det ingen tvil om. Dåp og begravelse, nattverd og faste er alle eksempler på hellige handlinger der kroppen spiller en sentral rolle.

Gilhus og Mikaelsson (2001: 138) hevder at “kroppen er ritens sted”. Når katolikker kneler under messen, er dette et eksempel på hvordan kroppen er bærer av rituell kunnskap. Ritualene erfares dessuten direkte på kroppen, for eksempel i forbindelse med bruken av vann i dåpsritualet (Gilhus og Mikaelson 2001: 138).

I homiliebokskriverens samtid var de kristne ritene i stor grad knyttet til kirkebygningen, et religiøst sted der kroppen kunne møte Gud. Deltakelse i

gudstjenesten var en fysisk opplevelse som omfattet mange sanseinntrykk. Her kunne en høre lyden av kirkeklokker og lytte til liturgi, kjenne duften av røkelse og se og berøre bilder og figurer av Kristus og helgenene.

Men kroppen var ikke bare en passiv mottaker i gudstjenesten. Den var også en aktiv deltaker, blant annet gjennom handlinger som å korse seg, bøye hodet eller å knele. I tillegg strakte kristendommens påvirkning av kroppen seg også ut av kirkebygningen. Forkynnelsen en møtte i kirken la premisser og satte grenser for menneskenes kroppslige utfoldelse i det daglige livet. Eksempler på dette er regler for utfoldelse av seksualitet, bestemmelser knyttet til fastetid og regulering av hverdagens arbeid i forbindelse med helligdager.

4 Kroppen i Homilieboken

4.1 Innledende avgrensning og diskusjon

I min undersøkelse av kroppsmotivet i Homilieboken, har jeg tatt utgangspunkt i forekomsten av substantivet *likamr/likami* i håndskriftet.¹⁴ Jeg har undersøkt både hvor mange ganger ordet forekommer i håndskriftet totalt, hvor mange ganger ordet forekommer i hver enkelt tekst, samt i hvilke sammenhenger ordet opptrer. Disse sammenhengene, ordets nære kontekst, er så brukt som grunnlag for undersøkelsen av kroppsmotivet i Homilieboken.

For at undersøkelsen ikke skal bli for omfattende, har jeg begrenset meg til substantivet *likamr*. Det betyr at jeg ikke tar med sammensatte substantiv som inneholder *likamr*, for eksempel *likamsfasta* eller *likamslosti*, og heller ikke adjektivet *likamligr* eller adverbet *likamliga*.

Det er selvfølgelig mange svakheter ved en slik avgrensning. Ikke minst vil mye av det som angår kroppen i Homiliebokens innhold på denne måten bli utelatt. Men selv om jeg hadde tatt med disse ordene, ville materialet likevel være begrenset. Kroppen er også sentral mange steder i Homilieboken der det leksikalske morfemet *likam-* ikke forekommer.

Et eksempel på dette er olavslegende nr. 9 (Indrebø 1931: 118–119). Her får vi høre om hvordan Olav den Hellige brenner opp noen trespon i hånden sin etter å ha spikket med kniv på helligdagen. Denne teksten inneholder mange kroppslige elementer, for eksempel religionens grenser for kroppslig utfoldelse om søndagen og kongens hånd som er like hel etter flammene – et fysisk under. Men selve ordet *likamr* er ikke nevnt.

Et annet eksempel er den såkalte *Klokkeprekenen*, preken 13: *Sermo ad populum*. Her er ikke ordet *likamr* nevnt en eneste gang (se tabell 2, s. 51, og diagram 1, s. 53), men likevel inneholder den kroppslige motiv. Blant annet har prekenen en sammenlikning der det å gjøre gode gjerninger, selv om en ligger i hovedsynder, sammenliknes med å legge salve på et verkende sår uten først å rense det. Slik som salven vil renne vekk sammen med verk og blod, vil også de gode gjerningene renne vekk fra et syndig menneske. Bildet utvides videre med å sammenlikne det å gå til skrifte og å gjøre bot med det å trekke pilen ut av såret, rense det og legge salve på. Hvis en derimot venter med å skrifte, vil syndene vokse på samme måte som når et sår som ikke blir renset blir fullt av væske, dødt kjøtt og verk og til slutt blir menneskets bane.

¹⁴ Det svake substantivet *likami* finnes en gang i hovedhåndskriftet, i preken 25: *Sermo de sancta Maria*. Heretter bruker jeg bare ordet *likamr* når jeg omtaler forekomsten av både *likamr* og *likami*.

Her brukes altså den svært fysiske erfaringen av det å ha et dødelig sår, sikkert ikke en ukjent problemstilling for mange av middelalderens mennesker, som bilde for å få frem hvor alvorlig, ødeleggende og dødelig synden kan være i et menneskes liv. Kroppsmotivet er med andre ord i høyeste grad til stede selv om prekenen ikke en eneste gang inneholder ordet *líkamr*.

Eksempelet med den uskadde hånden og det verkende såret illustrerer et viktig poeng. En oversikt over forekomsten av *líkamr* gir ingen informasjon om hvor kroppsmotivet *ikke* finnes. En kan ikke slutte at tekster eller passasjer som ikke inneholder dette ordet automatisk ikke vil være fruktbare å undersøke i forbindelse med en studie av kroppsmotivet i Homilieboken.

For å få en bedre oversikt over kroppsmotivet, kunne en derfor for eksempel også ha undersøkt forekomsten av kroppsdelordene i håndskriftet, slik som *hǫnd*, 'hånd'. Også en oversikt over forekomsten av ord som angår kroppen mer indirekte ville kunne kaste lys over kroppsmotivet i Homilieboken. Eksempler på dette er ord knyttet til sanseopplevelser, som *daunn*, 'stank, vond lukt', kroppslige bevegelser, som *ganga*, 'gå', kroppslige riter, som *fasta*, 'faste', og så videre.

Det ville også være interessant å undersøke forekomsten av ordet *hold*. Dette ordet forekommer 41 ganger i hovedhåndskriftet (Holtsmark 1955: s.v. *hold*). I kapittel 3.1 så vi at dette ordet betyr 'hold' eller 'kjøtt', og at det i kristen, norrøn litteratur gjerne brukes i betydningen 'syndig natur'. Men ordet brukes også i sammenhenger der en like gjerne kunne brukt ordet *líkamr*.

Når Homiliebokens *Cveðiu-sending Alquini diaconi* siterer siste del av Salme 84,3, brukes ordet *líkamr* i betydning 'kropp': "Hiarta mit ok licamr mín fagnaðo með guði lifanda." (Indrebø 1931: 9.27–28). Og i Bibelselskapets oversettelse fra 2011 lyder teksten: "Nå jubler hjerte og kropp mot den levende Gud." (Salme 84,3). Men i preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo* brukes derimot ordet *hold* i betydningen 'kropp' når den samme bibelteksten siteres: "Hiarta mit ok holld mit fagnaðo í guði lifanda." (Indrebø 1931: 57.6–7). En vil altså trolig finne mye interessant stoff knyttet til Homiliebokens kroppsmotiv i forbindelse med bruken av substantivet *hold*.

Men uansett hvor mange ord en undersøkte, ville en ikke være garantert å få med seg alt som angikk kroppen. Den eneste måten å få full oversikt over kroppsmotivet i Homilieboken, ville være å nærlese hele håndskriftet, passasje for passasje, tekst for tekst, for så å prøve å se dette i sammenheng. Det er helt åpenbart at en slik studie ville gå langt utover rammene av en masteroppgave. Jeg har derfor valgt å bygge opp et avgrenset materiale knyttet til det vanligste norrøne ordet for kropp, *líkamr*. Med utgangspunkt i dette materialet håper jeg at denne avhandlingen vil kunne bidra til å

kaste lys over kroppsmotivet i Homilieboken, selv den på ingen måte vil være uttømmende.

4.2 En kvantitativ oversikt over bruken av substantivet *líkamr*

Som kilde til forekomsten av *líkamr* i Homilieboken har jeg brukt Anne Holtsmarks *Ordforrådet i de eldste norske håndskrifter til ca. 1250* fra 1955. Hun forholder seg til utgaven til Unger (1864) i sin lemmatisering. Jeg arbeider som nevnt før primært med utgaven til Indrebø (1931) i denne oppgaven, men i min bruk av Holtsmark (1955) har jeg måttet gå via Unger (1864) for å finne forekomstene av *líkamr* i Indrebø (1931).

Tabell 1, s. 47–50, under inneholder en oversikt over de ulike tekstenes plassering i henholdsvis håndskriftet AM 619 4°, Unger (1864) og Indrebø (1931). Tittelen på tekstene er basert på Indrebø (1931) samt Berg og Gullick (2010), mens Salvesen (1971) sine titler på moderne norsk bokmål er oppgitt i parentes. Prekenene er også nummerert etter Salvesen (1971). Tekster som på grunn av lakuner i håndskriftet er ufullstendige, er i tabell 1, s. 47–50, markert med stjerne, *, etter originaltittelen. Oversikten over tekstenes plassering i håndskriftet, kolonne 2, er basert på Berg og Gullick (2010) og faksimilen ved Knudsen (1952).

Tekstenes plassering i de ulike utgavene av Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°)					
Tekst	Plassering i håndskriftet	Antall linjer i håndskriftet	Sidetall i Unger (1864)	Plassering i Indrebø (1931)	Plassering i Salvesen (1971)
Hovedhåndskriftet					
Tilskuddet					
<i>Cveðiu-sending Alquini diaconi.</i> (Alkuin: <i>Om dydene og lastene</i>)	1r.1–15r.12	252	1.1–59.11	1.1–31.23	18–45
1: <i>De natiuitate domini sermo.</i> (Jul I)	15r.13–16v.30	108	60.1–64.10	31.24–35.15	46–49
Opprinnelig del					
2: <i>Sermo ad populum.</i> (Moralpreken 2)	17r.1–18r.20	80	64.11–67.11	35.16–38.4	49–51
3: <i>In natiuitate domini nostri</i>	18r.20–	177	67.12–	38.5–43.27	51–56

<i>Iesu Cristi sermo. (Jul II)</i>	21r.16		73.19		
4: <i>Sermo de sancto Stephano martire.</i> (<i>St. Stefanus</i> , 26. desember)	21r.17– 23r.15	119	73.20– 77.32	43.28– 47.27	56–59
5: <i>Sermo de euuangelistis. In die sancti Iohannis.</i> (<i>St. Johannes og de andre evangelistene</i> , 27. desember)	23r.15– 24v.19	95	78.1–81.16	47.28– 50.30	59–62
6: <i>In die sanctorum innocentium. Secundum Matheum.</i> (<i>De uskyldige barn</i> , 28. desember)	24v.19– 26r.3	75	81.17– 84.8	50.31–53.11	62–64
7: <i>In circumcissione domini nostri Iesu Cristi sermo.</i> (<i>Herrens omskjærelse</i> , 1. januar)	26r.3–28r.2	120	84.9– 88.25	53.12–57.12	64–68
8: <i>In epiphania domini sermo necessaria.</i> (<i>Epifani I</i>)	28r.2– 30r.9	127	88.26– 93.5	57.13–61.9	68–71
9: <i>Secundum Matheum. In epiphania.</i> (<i>Epifani II</i>)	30r.9– 32r.2	114	93.6– 97.14	61.10–65.3	71–75
10: <i>De ammonitione bona.</i> (<i>Moralpreken II</i>)	32r.2– 32v.16	45	97.15– 99.2	65.4– 66.20	75–76
11: <i>Purificatio sancte Marie. Sermo.</i> (<i>Kyndelsmesse</i> , 2. februar)	32v.17– 34r.14	88	99.3– 102.8	66.21– 69.22	76–78
12: <i>Euuangelium.</i> (<i>Søndag seksagesima</i>)	34r.14– 34v.23	40	102.9– 103.23	69.23– 70.33	78–79
13: <i>Sermo ad populum.</i> (<i>Moralpreken III, Klokkeprekenen</i>)	34v.24– 36r.3	70	103.24– 106.4	71.1–73.5	79–81
14: <i>In capite ieiunij sermo.</i> (<i>Askeonsdag</i>)	36r.3– 38r.13	130	106.5– 111.3	73.6–77.22	81–85
15: <i>Dominica palmarum sermo.</i> (<i>Palmesøndag</i>)	38r.14– 40v.2	139	111.4– 115.31	77.23– 81.32	85–88
16: <i>In die sancto pasce sermo ad populum.</i> (<i>Påskedag</i>)	40v.3– 43r.26	174	116.1– 122.6	81.33– 87.10	88–93
17: <i>Sermo necessaria.</i> (<i>Moralpreken IV</i>)	43r.26– 44v.2	67	122.7– 124.16	87.11– 89.12	93–95
18: <i>In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo</i>	44v.2– 45v.17	76	124.17– 127.19	89.13–92.3	95–97

<i>ualde necessaria.</i> (Kristi himmelferd)					
19: <i>In die pentecosten sermo.</i> (Pinsedag)	45v.18– 47r.15	88	127.20– 131.2	92.4–95.5	97–100
20: <i>In dedicatione templi.</i> <i>Sermo.</i> (Kirkevigsel I, Stavkirkeprekenen)	47r.16– 49v.23	158	131.3– 136.19	95.6–99.36	100–104
21: <i>In dedicatione ecclesie.</i> <i>Sermo ad populum.</i> * (Kirkevigsel II)	49v.23– 50v.5	43	136.20– 138.3	100.1– 101.13	104–105
22: <i>Admonitio ualde necessaria.</i> * (Dommedag I)	50v.6– 51r.2	27	138.4– 139.4	101.14– 102.11	105–106
23: <i>In inuentione sancte crucis sermo.</i> (Korsets gjenfinnelse, 3. mai)	51r.2– 52v.11	100	139.5– 142.23	102.12– 105.20	106–109
24: <i>In die sancti Johannis baptiste.</i> (Døperen Johannes, 24. juni)	52v.11– 54r.8	88	142.24– 145.29	105.21– 108.12	109–111
<i>In die sancti Olau regis et martiris.</i> (Hellig Olavs liv)	54r.9– 55v.20	102	146.1– 149.30	108.13– 11.34	141–144
<i>Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs.</i> * (Hellig Olavs jærtegn)	55v.21– 63r.12	442	149.31– 168.15	112.1– 129.24	144–158
25: <i>Sermo de sancta Maria.</i> (Jomfru Maria, 15. august – 8. september)	63r.12– 65v.25	164	168.16– 174.15	129.25– 134.32	111–116
26: <i>In exaltatione sancte crucis.</i> (Korsets opphøyelse, 14. september)	65v.25– 66r.29	35	174.16– 175.29	135.1– 136.6	116–117
27: <i>Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis.</i> * (St. Mikael og englene, 29. september)	66r.30– 68v.30 og 73r.1–20	171	175.30– 184.17	136.7– 143.24	117–123
28: <i>In die omnium sanctorum sermo.</i> (Allehelgensdag, 1 november)	73r.21– 75r.11	111	184.20– 188.23	143.25– 147.9	124–127
29: <i>Sermo de decimis.</i> (Om tiende)	75r.11– 75v.16	36	188.25– 189.34	147.10– 148.16	127–128
<i>Visio sancti Pauli apostoli.</i>	75v.16–	160	190.1–	148.17–	131–135

(Striden mellom legemet og sjelen)	78r.25		195.22	153.23	
Ingen overskrift (<i>Oratio dominica</i>) (Herrens bønn)	78r.26– 80v.31	156	195.23– 201.18	153.51– 159.19	136–140
Innskuddet					
Ingen overskrift (utdrag av <i>Gemma animae</i>)* (Ikke oversatt i Salvesen (1971))	69r.1– 71v.27	182	202.6– 210.22	160.3– 168.11	–
30: <i>Sermo ad populum ualde necessaria</i> * (Dommedag II)	71v.28– 72v.30	66	210.23– 213.24	168.12– 171.6	128–130

Tabell 1: Tabellen inneholder en oversikt over tekstene i Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°) inkludert innskuddet, i tillegg til at den oppgir tekstenes plassering i håndskriftet samt tekstenes lengde oppgitt i antall linjer i håndskriftet. Tabellen viser også plasseringen av Homiliebokens tekster i de diplomatariske utgavene til Unger (1864) og Indrebø (1931) samt tekstens plassering i oversettelsen til Salvesen (1971). Tekster som på grunn av lakuner i håndskriftet er ufullstendige, er markert med stjerne, *, etter originaltittelen.

For å gi et inntrykk av hvordan håndskriftet foreligger i dag, har jeg også tatt med innskuddet i denne tabellen. Men bortsett fra akkurat denne oversikten, kommer jeg i det følgende utelukkende til å ta for meg hovedhåndskriftet, slik jeg skisserte i kapittel 2.3.2.

For å få frem hvor lange de ulike tekstene er i forhold til hverandre, har jeg også tatt med antall linjer i håndskriftet i tabell 1, s. 47–50. Dette linjeantallet er funnet ved telling av linjer for hver enkelt tekst etter Knudsen (1952). Alle påbegynte linjer regnes som én linje selv om de ikke er skrevet helt ut. Linjer som i håndskriftet inneholder tekst fra to påfølgende tekster, regnes dermed to ganger – en gang for hver tekst. Dersom alle tekstenes linjeantall regnes sammen, blir derfor det totale antallet linjer noe større enn det antallet som faktisk finnes i håndskriftet.

I kolonne 3 i tabellen under, tabell 2, s. 51, ser vi hvor mange ganger ordet *likamr* forekommer i de ulike tekstene i Homilieboken. Disse tallene er som sagt basert på Holtmark (1955, s.v. *likame* og *likamr*). Diagram 2, s. 55, gir en grafisk fremstilling av de samme dataene. En oversikt over nøyaktig plassering av alle forekomstene av *likamr* i både Unger (1864) og Indrebø (1931) er lagt ved avhandlingen som vedlegg 1, s. 145–147.

Forekomst av líkamr i Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°)				
Tekst	Funn per side	Antall funn	Antall linjer	Antall sider
<i>Cveðiu-sending Alquini diaconi.</i>	0,46	13	852	28,4
1: <i>De natiuitate domini sermo.</i>	0,00	0	108	3,6
2: <i>Sermo ad populum.</i>	0,38	1	80	2,7
3: <i>In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo.</i>	0,85	5	177	5,9
4: <i>Sermo de sancto Stephano martire.</i>	0,25	1	119	4,0
5: <i>Sermo de euuangelistis. In die sancti Iohannis.</i>	0,32	1	95	3,2
6: <i>In die sanctorum innocentium. Secundum Matheum.</i>	0,40	1	75	2,5
7: <i>In circumcissione domini nostri Iesu Cristi sermo.</i>	2,75	11	120	4,0
8: <i>In epiphania domini sermo necessaria.</i>	0,71	3	127	4,2
9: <i>Secundum Matheum. In ephiphania.</i>	1,32	5	114	3,8
10: <i>De ammonitione bona.</i>	0,00	0	45	1,5
11: <i>Purificatio sancte Marie. Sermo</i>	0,34	1	88	2,9
12: <i>Euuangelium.</i>	0,00	0	40	1,3
13: <i>Sermo ad populum.</i>	0,00	0	70	2,3
14: <i>In capite ieiunij sermo.</i>	1,85	8	130	4,3
15: <i>Dominica palmarum sermo.</i>	0,65	3	139	4,6
16: <i>In die sancto pasce sermo ad populum.</i>	1,03	6	174	5,8
17: <i>Sermo necessaria.</i>	0,45	1	67	2,2
18: <i>In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria.</i>	1,18	3	76	2,5
19: <i>In die pentecosten sermo.</i>	0,00	0	88	2,9
20: <i>In dedicatione templi. Sermo.</i>	0,95	5	158	5,3
21: <i>In dedicatione ecclesie. Sermo ad populum.</i>	0,00	0	43	1,4
22: <i>Admonitio ualde necessaria.</i>	1,11	1	27	0,9
23: <i>In inuentione sancte crucis sermo.</i>	1,20	4	100	3,3
24: <i>In die sancti Iohannis baptiste.</i>	0,34	1	88	2,9
<i>In die sancti Olai regis et martiris.</i>	0,00	0	102	3,4
<i>Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs.</i>	0,41	6	442	14,7
25: <i>Sermo de sancta Maria.</i>	2,38	13	164	5,5
26: <i>In exaltatione sancte crucis.</i>	0,00	0	35	1,2
27: <i>Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis.</i>	0,18	1	171	5,7
28: <i>In die omnium sanctorum sermo.</i>	1,62	6	111	3,7
29: <i>Sermo de decimis.</i>	0,00	0	36	1,2
<i>Visio sancti Pauli apostoli.</i>	0,75	4	160	5,3
Ingen overskrift (<i>Oratio dominica</i>)	1,35	7	156	5,2
Totalt hovedhåndskriftet	0,75	111		148,0

Tabell 2: Tabellen gir en oversikt over forekomsten av substantivet líkamr i hver av tekstene i hovedhåndskriftet av Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°). Forekomsten er oppgitt både i antall funn per side i de ulike tekstene og antall funn totalt for hver tekst. Tabellen viser også legnden av hovedhåndskriftets ulike tekster oppgitt både i antall linjer og antall sider.

Forekomst av substantivet *líkamr* i Homilieboken - antall funn

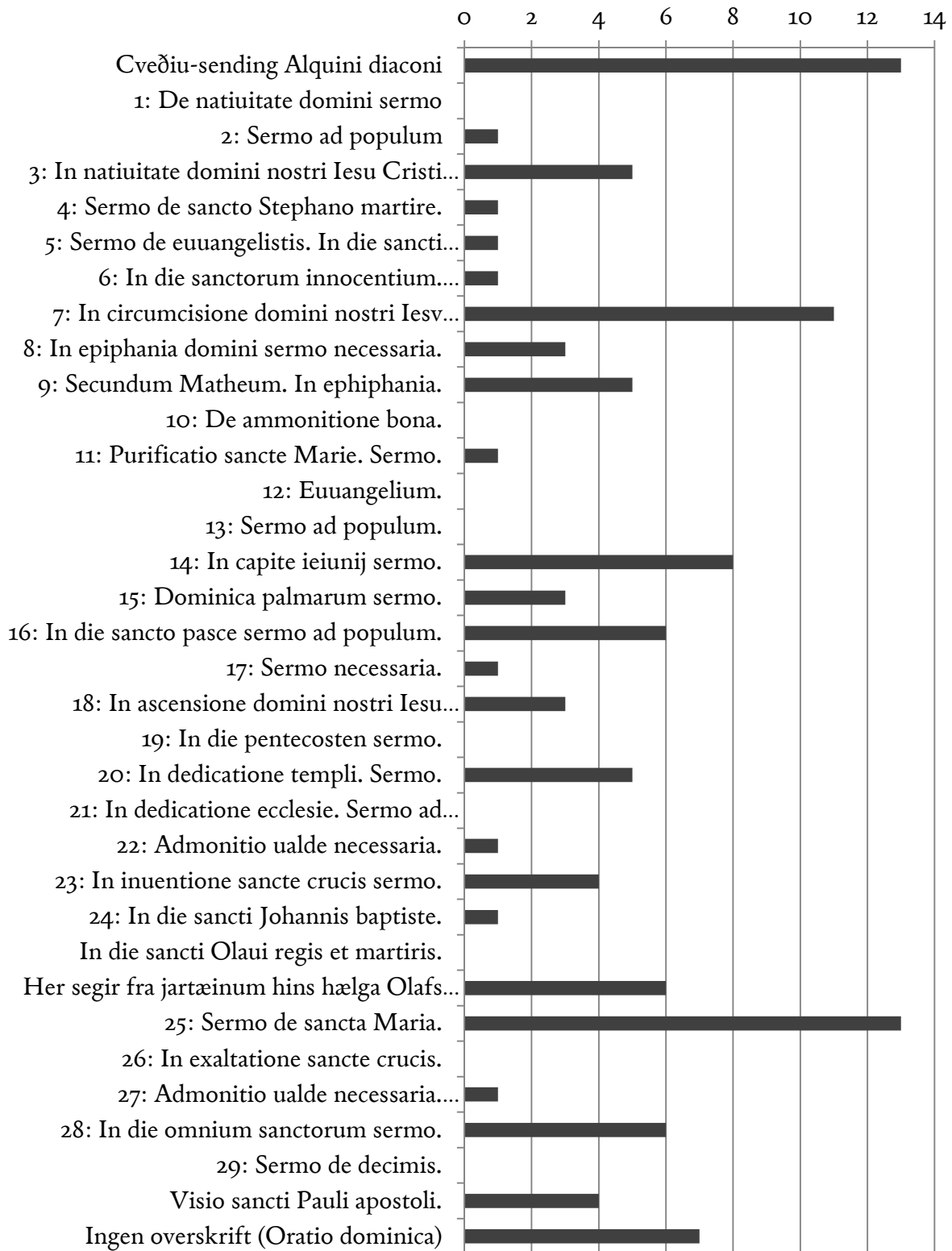


Diagram 1: Diagrammet gir en grafisk fremstilling av antall funn av substantivet *líkamr* i hver av tekstene i hovedhåndskriftet av Gammel norsk homiliebook (AM 619 4°).

Som vi ser, er det *Cveðiu-sending Alquini diaconi* og preken 25: *Sermo de sancta Maria* som har flest forekomster av substantivet *líkamr*, med hele 13 funn hver. Deretter kommer preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesv Cristi sermo* med 11 forekomster, mens preken 14: *In capite ieiunij sermo* har 7 forekomster.

I åtte av tekstene i hovedhåndskriftet forekommer ikke substantivet *líkamr* i det hele tatt, men dette trenger som sagt nødvendigvis ikke bety at kroppsmotivet ikke spiller en rolle i innholdet i disse tekstene også. Men fordi jeg i min lesning kommer til å ta utgangspunkt i forekomsten av substantivet *líkamr*, kommer ikke kroppsmotivet i disse tekstene til å bli nærmere undersøkt i denne avhandlingen.

Selv om åtte av tekstene i Homilieboken ikke inneholder substantivet *líkamr*, forekommer ordet altså i det store flertallet av Homiliebokens tekster, noe som peker i retning av at kroppen er et viktig tema i Homilieboken.

I tillegg til å vise hvor mange ganger *líkamr* forekommer i Homiliebokens ulike tekster, viser tabell 2, s. 51, også hvor mange linjer Homiliebokens ulike tekster er på, og hvor mange sider dette tilsvarer. I følge mine tellinger er alle bladene i hovedhåndskriftet på 30 linjer, slik også Indrebø (1931: *6) påpeker. Unntaket er i følge mine tellinger blad 37v, som bare har 29 linjer. For å finne sideantallet for de enkelte tekstene har jeg likevel for alle verkene delt antall linjer på 30.

Oversikten over linje- og sideantallet viser imidlertid tydelig at Homiliebokens tekster er av svært ulik lengde. Den lengste teksten er *Cveðiu-sending Alquini diaconi*, som med sine 28 sider er nesten dobbelt så langt som det 15 sider lange *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs*, den nest lengste teksten. Den korteste teksten, 22: *Admonitio ualde necessaria*, er til sammenlikning på under en side.

Fordi Homiliebokens ulike tekster er av svært ulik lengde, gir en oversikt over hvor mange ganger ordet *líkamr* forekommer i håndskriftet ikke et helt korrekt inntrykk av hvor dominerende ordet er i de ulike tekstene. Derfor har jeg også beregnet forekomsten av ordet *líkamr* per side i de ulike tekstene, og resultatet kan leses av i kolonne 2 i tabell 2, s. 51. Diagram 2, s. 55, viser de samme tallene grafisk.

Spesielt verd å merke seg er at selv om ordet *líkamr* som sagt finnes hele 13 ganger i *Cveðiu-sending Alquini diaconi*, er teksten så lang at dette bare utgjør 0,46 funn per side. Vi finner med andre ord *líkamr* på litt under annenhver side i denne teksten, mens vi i preken 25: *Sermo de sancta Maria* finner ordet gjennomsnittlig mer enn to ganger på hver side. Den teksten som har aller flest funn per side, er preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesv Cristi sermo*, der vi finner ordet nesten tre ganger per side.



Diagram 2: Diagrammet gir en grafisk fremstilling av antall funn av substantivet *líkamr* per side for hver av tekstene i hovedhåndskriftet av Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°).

Av tabell 2, s. 51 og diagram 2, s. 55, ser vi også at hovedhåndskriftet som helhet, med sine 111 forekomster av *líkamr*, har 0,75 funn av ordet per side. Dette betyr at en gjennomsnittlig vil finne ordet *líkamr* på tre av fire sider i Homilieboken.

Til sammenlikning forekommer ordet *synd*, 'synd', i følge Hjelde (1990: 457) omtrent hunder ganger i de tekstene han arbeider med, det vil si Homiliebokens prekener i tillegg til forklaringen til Fadervår. I følge Hjelde (1990: 457) er dette et sentralt ord i Homiliebokens teologiske vokabular, og dette er som sagt også tema for Sandal (1996) sin studie av den norske og den islandske homilieboken. Det at ordet *líkamr* er et omtrent like dominerende ord i Homilieboken, sporer til nærmere undersøkelser av de sammenhengene der ordet opptrer.

Vedlegg 2, s. 148–158, viser en oversikt over den nære konteksten for alle funnene av substantivet *líkamr*, sitert etter Indrebø (1931) sin diplomatariske utgave. Dette materialet er utgangspunktet for avhandlingens videre studie av kroppsmotivet i Homilieboken. Her er det fem hovedområder som peker seg ut:

1. Homiliebokens forestillinger om kroppen og dens forhold til sjelen.
2. Hvordan kroppen brukes som bilde i Homiliebokens forkynnelse og opplæring.
3. Hvordan kroppen i følge Homiliebokens forkynnelse stadig befinner seg i spenningsfeltet mellom renhet og urenhet, synd og gode gjerninger.
4. Homiliebokens undervisning om Jesu Kristi inkarnasjon; læren om at Gud selv har en kropp.
5. Mulighetene kroppen har for å erfare det hellige som skisseres i Homilieboken.

4.3 Kroppsforestillinger i Homilieboken

Som nevnt i kapittel 3.2, finner vi den bibelske tanken om at mennesket er skapt av jord flere steder i Homilieboken. Det er imidlertid bare ett sted i håndskriftet vi finner denne tanken i forbindelse med substantivet *líkamr*; i preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Christi sermo*. Denne juleprekenen handler naturlig nok i stor grad om inkarnasjonen:

“En með því at himna konungr toc á fic iorð licamf varf. þa fyrir-lítr egi engla tign óftyrclæic varn.” (Indrebø 1931: 40.15–17) “Og siden himlenes konge tok på seg vårt legemes jord, forakter ikke englene oss, selv om vi er svake og de opphøyet.” (Salvesen 1971: 53). Det at Jesus blir menneske, innebærer altså at han tar på seg en menneskelig

kropp, og denne er laget av jord. Jeg kommer tilbake til inkarnasjonen når jeg tar for meg Guds kropp i kapittel 4.6. Hovedpoenget her er det sitatet sier om hva menneskekroppen er laget av.

Vi finner sitatet i den delen av *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo* som tar for seg hvordan Jesu inkarnasjon påvirket forholdet mellom engler og mennesker. Denne delen av prekenen bygger nesten ordrett på Gregor (Hjelde 1990: 134), slik håndskriftet også selv oppgir (Indrebø 1931: 39.1, Salvesen 1971: 52). Før frelserens fødsel var det i følge prekenen uvennskap mellom engler og mennesker på grunn av menneskenes synder. Men da menneskene anerkjente sin konge, ble det fred mellom dem og englene.

I tillegg innebærer inkarnasjonen, slik sitatet over viser, at mennesket og menneskekroppen får økt status i den åndelige verden. Selv om mennesket fortsatt anses som svakt sammenliknet med englene, forakter ikke englene lenger menneskene.

Men vi finner også en annen forestilling om hva kroppen består av i Homilieboken. I prekenen for askeonsdag, preken 14: *In capite ieunij sermo*, møter vi læren om at kroppen er skapt av de fire elementene; ild, luft, jord og vann. Forestillingen dukker opp i forbindelse med en utlegning av hvorfor fasten varer i 40 dager. Også her bygger Homilieboken trolig på Gregor, selv om temaet er behandlet av flere av kirkehistoriens teologer (Hjelde 1990: 231).

Fiorer tigr þat ero fiorum finnum .x. en licamr mannz er scapaðr or fiorum hofuð-fcepnium. þat er af ælde. ok uíndi. ok af iorðu. ok af fæ. En oll boðorð guðf hefiafc at¹⁵ .x. laga orðum. En með því at vér brutum .x. laga orð í eptirlifi licamf þef er af fiorum hofuð-fcepnium er scapaðr. þa er maclect at vér mœðum í fœftum ok í mæin-lætum þann hin fama licam .iiii. finnum .x. daga. (Indrebø 1931: 74.28–34.)

Førti er fire ganger ti, og det menneskelige legeme er skapt av de fire hovedemner: ild og vind og jord og vann. Videre har alle Guds bud sitt opphav i de ti bud. Og siden vi brøt de ti bud, for å leve etter det legeme som er skapt av fire hovedemner, så er det rett at vi plager dette samme legemet med faste og selvtukt i fire ganger ti dager. (Salvesen 1971: 83.)

Mens tanken om at mennesket er skapt av jord er en jødisk forestilling, er forestillingen om de fire elementene en del av antikkens tankegods. Når vi finner begge

¹⁵ Indrebø 1931: 74 retter til *af*.

disse forestillingene i Homilieboken, og for så vidt også i Gregors prekener, er dette et eksempel på hvordan jødisk og gresk kultur møtes i kristendommen.

Likevel er det ingen direkte motsetning mellom de to forestillingene. Begge knytter menneskekroppen til materien, til den fysiske verden, og ett av de fire elementene er nettopp jord. Det skal også presiseres at passasjens hovedanliggende ikke er å utlegge menneskekroppen, men å begrunne fastens 40 dager. Trolig har dette formålet vært styrende i utformingen av teksten, og her passer tanken om de fire elementer godt inn.

Det skal også presiseres at *In capite ieiunij sermo* også uttrykker tanken om at mennesket er skapt av jord. Dette skjer i forbindelse med beskrivelsen av bakgrunnen for askeonsdagens korsmerkingsritual, der det ble tegnet et korsmerke i pannen på alle menighetsmedlemmene. “Ða er afka er lögð í hæfuð manne. þa er hann á þat mintr at hann er mold ok hann fcal í mold fara.” “Idet asken blir lagt på mannens hode, blir han minnet om at han er jord og at han skal vende tilbake til jorden.” (Indrebø 1931: 73.29–30, Salvesen 1971: 82.) Korsmerkingen er et rituelt uttrykk for troen på at mennesket er skapt av jord, og i beskrivelsen av riten er det naturlig å henvise til denne bibelske forestillingen.

Også ellers i Homilieboken er det i stor grad læren om at mennesket er skapt av jord vi møter, selv om dette altså ikke fremkommer i materialet knyttet til substantivet *líkamr*.

I de passasjene i Homilieboken der substantivet *líkamr* forekommer, møter vi også en annen forestilling om menneskekroppen. I åpningen av preken 4: *Sermo de sancto Stephano martire* skildres martyrens St. Stefanus død. I den forbindelse omtales kroppen hans som et telt:

J gær fcrudifc¹⁶ konungr var licams buningi ok let fer foma at koma hingat í hæim ut gangande fra møyar quiði. en í dag for figr-fæl riðare til himins hallar ut gangande or tiald-buð licams fins. (Indrebø: 1931: 43.30–44.1.)

Igår ikledte kongen seg legemets drakt og fornedret seg til å fødes fra en jomfrus liv for å komme til verden, idag forlot en seierrik ridder sitt legemes telt for å fare opp til himmelens hall. (Salvesen 1971: 56.)

Når kroppen sammenliknes med et telt som Stefanus forlater når han dør, fremstår den som en bolig eller et slags skall.¹⁷ Også formuleringen “licams buningi”, “kroppens drakt”, innebærer en forestilling om at kroppen er noe som er utenpå personen.

¹⁶ I følge Indrebø (1931:43, note 10) er ordet rettet i håndskriftet fra “fcrudifc”.

Her er vi inne på det kompliserte spørsmålet om sammenhengen mellom kropp og sjel. Homilieboken bruker mange ulike begreper for å betegne menneskets sjel, slik som *sál*, som for øvrig er et lån fra angelsaksisk (jfr kap 3.1), *ðnd* og *hugr* (Hjelde 1990: 452–453). Også ordene *brjóst*, ‘bryst’, og *hjarta*, ‘hjerte’ brukes i overført betydning i Homilieboken for å betegne det indre mennesket (Hjelde 1990: 454).

En undersøkelse av hvordan Gammel norsk homiliebok tar opp forholdet mellom kropp og sjel kunne minst fortjene en egen masteravhandling. Ikke minst i møte med teksten *Vífo sancti Pauli apostoli* (Indrebø 1931: 148–153) er dette et viktig spørsmål. Denne avhandlingen fokuserer imidlertid på kroppen, og tar bare opp sjelsbegrepet i den grad det er relevant i forbindelse med undersøkelsen av kroppsmotivet.

I begynnelsen av olavslegende nr. 17 finner vi følgende betraktning om forholdet mellom sjel og legeme: “fva fem fal hverf cristinf mannz er á-gætre at øðlif fcepu en licámr-en. fva er oc hennar dæuði hættare ok þyngri. ok fva hæilfa dyrlegre.” “Likesom hver kristen manns sjel ifølge sin natur er mer verd enn legemet, slik er det også en farligere og alvorligere ting at sjelen dør, og sjelens helse er viktigere enn legemets.” (Indrebø 1931: 125.24–26, Salvesen 1971: 155.)

Her ligger det altså en klar forestilling om at sjelen er det viktigste ved et menneske. Denne legenden forteller ikke, i motsetning til mange av de andre olavslegendene i Homilieboken, først og fremst om et fysisk under, som for eksempel en fysisk helbredelse. Her er det heller snakk om en synder som angrer og kommer til tro i møte med Olav den helliges relikvieskrin. Dette “sjelelige” underet betegnes som det viktigste av alle de underne som *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* forteller om; det synes “all-holæit” (Indrebø 1931: 125.23), altså ‘størst av alle’. Sjelens frelse blir dermed viktigere enn kroppens helbredelse.

I forbindelse med en av forekomstene av substantivet *likamr* i Homilieboken, finner vi også tanken om at åndelig smerte er verre enn kroppslig smerte. I preken 25: *Sermo de sancta Maria* møter vi forestillingen om at Maria har lidd mer enn martyrene. Mens martyrene ble pint på kroppen, led Maria i ånden da hun så at Herren, hennes egen sønn, ble pint på korset.

Ðeir menn ero ok mykिल् verðir af guði er pining taka af vándum mǽnnum fyrir hans facar. en þo hefir Maria þessa dyrð framar en aðrir. því at aðrir menn hælgiр toco piningar á licame fína. en ónd Mario var pind þa er hon fá augum sínum á er droten vár var crof-fæftr. (Indrebø 1931: 130.22–27.)

¹⁷ Det er formuleringen “tiald-buð licams fins”, “sin kropps telt”, som gjør at passasjen blir en del av denne avhandlingens materiale. Formuleringen “licams buningi”, “kroppens drakt”, behandles av Holtsmark (1955) som en sammensetning.

De som for Guds skyld pines av onde mennesker, er også meget verd i hans øyne. Men også denne æren har Maria fått seg tildelt i større mon enn andre, for andre hellige har følt lidelsen på kroppen, men da Maria med sine egne øyne så at Herren ble korsfestet, led sjelen hennes. (Salvesen 1971: 112.)

Prekenen forteller også at Maria heller ville ha tatt Jesu lidelse på sin egen kropp enn å se ham bli pint, og at hennes åndelige smerte var verre enn noe menneske noen gang har kjent på kroppen:

En þeim mun unne Maria mæiri æft ok hægare finum fýni. fem¹⁸ hennar funr var hægare en aðrir. þa ma oc fía hve mycclo hon myndi vilia hælðr taca piningar allar fiolf á fín licám. hælðr an fía fon fín pindan þar er hon unne honum mycclo mæira en fialfre fír. Ðvi er hennar pining meirri ok hægare an annarra manna. at ond hennar var farare við dæuða drotens en engi maðr mege kenna á finum licam. (Indrebø 1931: 130.32–131.3.)

Slik som Marias sønn var helligere enn alle andre, elsket hun ham med større og helligere kjærlighet, og siden hun elsket ham så mye høyere enn hun elsket seg selv, kan vi også skjønne hvor meget heller hun selv ville ta alle lidelsene på sitt eget legeme enn å se sønnen bli pint. Derfor er hennes lidelse større og helligere enn andre menneskers, fordi hennes sjel ble smerteligere såret da Herren døde, enn noe menneske kan bli såret på sitt eget legeme. (Salvesen 1971: 112.)

I spørsmålet om forholdet mellom kropp og sjel kommer vi også inn på en annen problemstilling, nemlig hva som skjer med mennesket når det dør. I prekenen om St. Stefanus møter vi som sagt forestillingen om at sjelen forlater kroppens telt når mennesket dør. Liknende tanker finner vi også i prekenen for allehelgensdag, preken 28: *In die omnium sanctorum sermo*:

Ðeffa hotið trvm vér hælgaða þeim ollum er ander þeirra lifa í fagnaðr-ftoðum þo at licámr þeirra liggi í iorðu. eða menn viti æigi hælág-læic þeirra fyrir guði. (Indrebø 1931: 145.25–27.)

¹⁸ “Eller *føm*” (Indrebø 1931: 130, note 3)

Denne høytiden tror vi er viet alle dem hvis sjel lever i gledens boliger, selv om deres legeme ligger i jorden, og hvis hellighet for Gud ikke er kjent av mennesker. (Salvesen 1971: 125.)

Dette sitatet er en del av en opprekning av hvem allehelgensdagen feires til minne om. Her møter vi tanken om at sjelen til de hellige mennesker etter døden befinner seg på et godt sted, selv om kroppen ligger i jorden.

Men dette gjelder ikke bare helgenene. I *Stavkirkeprekenen* hevdes det at når et menighetsmedlem begravnes på kirkegården, går sjelen hans eller hennes til Gud: “En þa er maðr andafð þa fcal licam hans til kirkiu föra ok þar grafa. ok fculu þar kenni-menn fela á hende guði ænd hans.” “Og når et menneske dør, skal vi føre legemet hans til kirken og gravlegge ham der, og sjelen skal presten overgi i Guds hånd.” (Indrebø 95.21–33, Salvesen 1971: 100.)

Prekenen for Kristi himmelfartsdag, preken 18: *In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria*, fremholder også at sjelen går til Herren. Men det samme gjelder også for kroppen:

fa være fæl er fin hug hefði þangat fem hann er. fa være fæl er til þef verkaðe at hann mætte þa gæto fara er hann for fem aller monu fara er hans vilia dryigia. fyrft fal-en. en fiðan bæðe licamr ok fælo. (Indrebø 1931: 91.1–5.)

Salig ville den være som hadde sinnet vendt dit hvor han er! Salig ville den være som arbeidet på å kunne dra den samme vei som han drog, og som alle vil finne som gjør hans vilje, – først sjelen, deretter både legemet og sjelen. (Salvesen 1971: 96.)

Selv om det først er sjelen som følger Herren, følger kroppen altså etter hvert etter. Her er troen på kroppens oppstandelse, en av kristendommens kjernepunkter, uttrykt.

Også i forklaringen til den andre bønnen i Fadervår, bønnen om at Guds rike skal komme, finner vi troen på kroppens oppstandelse.

Forklaringer til Fadervår har blitt skrevet helt tilbake til kirkefedrenes tid. Homilibokens forklaring følger i hovedsak en av prekenene til den angelsaksiske prekenforfatteren Ælfric (ca. 955–1020). Denne bygger igjen på andre kilder, ikke minst kirkefaderen Augustin (354–430). I tillegg har prekenen også formuleringer fra beslektede latinske tekster. Men den gammelnorske prekenforfatteren har også satt sitt preg på det hele, ikke minst gjennom en enkel og konkret fremstilling som fokuserer på å fremstille djevelens svik og forkynne Kristus. (Hjelde 1990: 380–381.)

Forklaringen til den andre bønnen avsluttes med å fastslå at alle menn og kvinner som Kristus har kjøpt med sitt blod, skal overgis i Guds hender ved verdens ende: “Ðær menn ero aller guðf ríki. ok ero æ || með guði í fagnaðe þeim er æigi verðr endir á með ond ok licam. ok ero þær líkir ænglum.” “Disse menneskene er alle Guds rike, og de er hos Gud i den glede som aldri tar slutt, både med sjel og legeme; der er de englene lik.” (Indrebø 1931: 155.6–8, Salvesen 1971: 137.)

Hele mennesket, både sjel og kropp, har altså del i Guds evige rike. Samtidig er passasjen noe tvetydig, siden det også fortelles at menneskene skal bli lik englene. Noe av det som kjennetegner englene, er nettopp at de er åndevesener uten kropp.

Spørsmålet om hva slags menneske det er som står opp fra de døde, og hvilken karakter den gjenoppståtte kroppen har, er et omfattende spørsmål i kristendommen. Paulus tar opp spørsmålet i såkalte oppstandelseskapittelet, 1. Korinterbrev 15. Her må en kunne si at Paulus uttrykker seg noe tvetydig, idet han på den ene siden fremhever troen på kroppens oppstandelse som helt essensiell, men på den andre siden omtaler den gjenoppståtte kroppen som en “åndelig kropp” (1. Kor 15,44), eller σῶμα πνευματικόν, (*soma pneumatikon*) (Nestle-Aland 1993).

I følge religionsviteren Martin (2001) balanserer Paulus her mellom forestillingen om at den fysiske kroppen skulle gjennoppstå, som var utbredt i de lavere sosiale lag av samfunnet i Korint, og den dannede klassens forakt for den underlegne kroppen. Jeg skal ikke gå nærmere inn på dette spørsmålet her, men nøye meg med å konstatere en viss tvetydighet i synet på oppstandelsen i Homiliebokens forklaring til den andre bønnen i Fadervår.

I prekenen for allehelgensdag møtte vi tanken om at de hellige er hos Gud selv om kroppen deres ligger i jorden. I 25: *Sermo de sancta Maria* diskuteres muligheten for at jomfru Marias kropp ikke lenger ligger i jorden, men er tatt opp til Gud:

En licamr hennar vár grafen í dal þeim er Vallis Iofaphat haitir. ok var þar fiðan gor dyrleg kirkia henne til dyrlðar. en nu er grof hennar fundin tóm. En með því at licamr hennar finnz æigi í grof. þa hyggia¹⁹ margir at hon hafe upp veret numen með ond ok licám. en Jeronimus prestr segir fýrt at hon andaðefc ok var grafen. en æigi segir hann víft hvárt hælðr var at hon tók upp-rifu licamf fíns litlu eptir andlát fít. eða guð fal licam hennar at fyndgir menn næðe æigi at fía. (Indrebø 1931: 134.2–9.)

¹⁹ Bokstavene *h* og *y* er i følge Indrebø (1931: 134, note 1) sammenskrevne.

Men legemet hennes ble gravlagt i den dalen som heter Vallis Josaphat. Der ble det senere bygd en kostbar kirke til hennes ære, men nå er graven hennes funnet tom. Og siden legemet hennes ikke finnes i graven, tror mange hun er blitt tatt opp med sjel og legeme. Men Hieronymus prest sier klart at hun døde og ble gravlagt. Men han sier ikke noe sikkert om hvorvidt hun gjenoppstod i legemet kort etter at hun var død, eller om Gud selv skjulte det, slik at syndige mennesker ikke skulle få se det. (Salvesen 1971: 115.)

Homiliebokens Maria-preken inneholder både stoff som knytter den til dagen for Marias fødsel, 8. september, og Marias himmelfart, 15. august. Opprinnelig feiret den katolske kirke denne høytiden til minne om hennes “assumptio”, det vi si at sjelen hennes ble tatt opp til Gud etter hennes død. Tanken om at også kroppen hennes ble tatt opp til himmelen finnes ikke hos kirkefedrene, og har trolig bakgrunn i apokryfe skrifter. Men i løpet av middelalderen ble troen på den kroppslige himmelfarten til Jesu mor en utbredt tanke i kirkens teologiske miljøer (Hjelde 1990: 329). Som vi ser, følger Homiliebokens preken her det såkalte Hieronymus-brevet (se Turville-Petre 1972b: 110 og Hjelde 1990: 338) og lar spørsmålet være åpent.

Disse spekulasjonene er imidlertid bare forbeholdt jomfru Maria. Prekenen for døperen Johannes, preken 24: *In die sancti Johannis baptiste*, omtaler hans død svært kort. Her er det ingen spekulasjoner om en mulig kroppslig oppstandelse: “En er lærefvæinar Iohannis frago and-lát hans. þa como þeir ok toco licam hans ok lægðu í grof.” “Men da Johannes’ disipler fikk høre at Johannes var død, kom de og tok legemet hans og la det i en grav.” (Indrebø 1931: 107.35–108.2, Salvesen 1971: 111.)

Tanken om at døden innebærer et skille mellom kropp og sjel dukker altså opp i forbindelse med substantivet *líkamr* både i preken 4: *Sermo de sancto Stephano martire*, preken 18: *In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria*, preken 25: *Sermo de sancta Maria*, preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* samt forklaringen til Fadervår. Vi finner altså mye stoff i Homilieboken som strider mot den jødiske forstillingen om at mennesket er en udelelig helhet.

I preken 22: *Admonitio ualde necessaria*, som Salvesen (1971) har gitt navnet *Dommedag I*, hevdes det imidlertid at alle sjeler og kropper skal møtes på dommedag: “Ðat mot værðr er mótasc sculu allra manna licamr²⁰ ok fælor þeirra at fæmu þa er domadagr er.” “På dommens dag vil det møtet finne sted da alle menneskers legemer så vel som sjeler skal møtes.” (Indrebø 1931: 101.22–24, Salvesen 1971: 105.) Det kan virke som om det skillet mellom kroppen og sjelen som oppstår ved døden, blir opphevet ved

²⁰ “Soleis (= *líkamir*)” Indrebø (1931: 101, note 5).

dommedag. En liknende forestilling møter vi som sagt også i prekenen for Kristi himmelfartsdag, der vi kan lese at kroppen etter hvert skal følge sjelen dit Herren er.

En forestilling som peker i samme retning, finner vi mot slutten av forklaringen til Fadervår. Her beskrives det evige livet, som blant annet innebærer fred mellom alle kropp og sjeler: “Þar ero þau oll fat falor ok licamer er nu ero oll ofat a meðal fin.” “Der er alle legemer og sjeler forlikte, men nå er det stadig kamp dem imellom.” (Indrebø 1931: 159.14–15, Salvesen 1971: 140.) Men hva slags kropp mennesket vil ha i det evige livet, er som sagt uklart i forklaringen til Fadervår.

I Homiliebokens skildringer av den himmelske herlighet finner vi blant annet beskrivelser av kroppslige goder. I preken 1: *De natiuitate domini sermo* beskrives himmelen blant annet som et sted med “æigi hungr ne þorfte. [...] óéfka || fyrir utan ælli. Hæilfa fyrir utan fótt” “hverken sult eller tørst [...] ungdom uten alderdom, helse uten sykdom.” (Indrebø 1931: 32.11–14, Salvesen 1971: 46.) Spørsmålet er imidlertid om dette er ment billedlig eller bokstavelig. En kan uansett tenke seg at det jevne menighetsmedlem som et resultat av slik forkynnelse så for seg en svært kroppslig og konkret tilstand, slik også menighetsmedlemmene i de lavere sjiktene av Korints bybefolkning gjorde det på Paulus’ tid.

4.4 Kroppen som bilde

I en stor gruppe av forekomstene av substantivet *líkamr* i Homilieboken inngår ordet i et billedkompleks. Tendensen er at grunnleggende sider ved kroppen brukes for å forklare åndelige sannheter. Her er det særlig tre områder som utmerker seg; den spisende kroppen, den døde kroppen samt den sammensatte kroppen.

Når så mange av funnene av *líkamr* opptrer i en billedlig sammenheng, henger nok dette sammen med middelalderens utbredte oppfatning om at tingene hadde mer enn én betydning. Gjenstander og dyr kunne ha symbolsk betydning og hele historier, særlig beretninger fra Bibelen, kunne ha flere lag av mening. Mye av forkynnelsen, også i Homilieboken, gikk ut på å forklare disse skjulte meningene.

Den firefoldige bibeltolkningen, *quadriga*, var en vanlig måte å tolke bibeltekstene på i middelalderen. Utenom den rent bokstavelige tolkningen, *sensus literalis*, regnet man med at det fantes tre lag av åndelige betydninger i bibeltekstene: *sensus typologicus* eller *sensus allegoricus*, *sensus tropologicus* og *sensus anagogicus*. *Sensus allegoricus* dreier seg om det teksten kan fortelle om den kristne tro, *sensus tropologicus* er det betydningslaget som viser til det kristne livet og *sensus anagogicus* handler om de kommende ting (se for eksempel Hjelde 1990: 14–15 og Ramussen og Thomassen 2002: 277).

Schumacher (2005: 79) bruker Salme 114, som begynner med ordene “Da Israel dro ut av Egypt”, som eksempel for å forklare *quadriga*. Salmens historiske eller bokstavelige mening er israelsfolkets utvandring fra Egypt. Allegorisk eller typologisk handler teksten om dåpen til Jesu Kristi død og oppstandelse, fordi dåpen kan sammenliknes med israelsfolkets vandring gjennom havet (jfr. Paulus’ utlegning i 1. Kor 10). Salmens tropologiske mening er knyttet til boten, fordi israelsfolkets utgang fra Egypt kan sammenliknes med oppbruddet fra synden, mens den anagogiske meningen innebærer at på samme måte som Israel gikk ut av Egypt og inn i det lovede landet, kan den troende til slutt gå ut av dette livet og inn i himmelen. (Schumacher 2005: 76–79.)

Schumacher (2005: 80) poengterer at slike analogier og konkretiseringer utgjorde gode hukommelsesmønstre for tilhørerne. I middelalderprekenen ble teksten forbundet med tiden og rommet. For det første var de ulike prekenene knyttet til bestemte dager i kirkeåret. For det andre ble prekenens innhold konkretisert i kirkerommets utforming og utsmykning. Døpefonten stod for eksempel like innenfor kirkedørene, og markerte dermed både utgangen fra synden og inngangen til det kristne fellesskapet og himmelriket. (Schumacher 2005: 73–82.)

Også Aavitsland (2010) har, som vi var inne på i kapittel 2.2, pekt på sammenhengen mellom kirkerommets utforming og utsmykning og forkynnelsen som fant sted der. I følge henne kan middelalderprekenen betraktes som en multimediebegivenhet, der visuelle medier virket sammen med prekenen (Aavitsland 2010: 217). Dette kan skje på ulike måter, og for Homilieboken sin del er innholdet i flere av prekenene preget av at romlige og visuelle kvaliteter i bibeltekstene tolkes eksegetisk. I preken 4: *Sermo de sancto Stephano martire* tolkes for eksempel aktørens kroppsspråk og stillinger (Aavitsland 2010: 239–241).

Videre hevder Aavitsland (2010: 244) at en finner igjen de samme billedkompleksene i alle middelalderens teologiske sjangre, blant annet prekenlitteratur og kirkeutsmykning, og at “ingen ting eller saksforhold synes for små eller lave til å visualisere trosinnholdets storhet og høyhet” (Aavitsland 2010: 243). Ut fra dette hevder Aavitsland (2010: 245) også at ikonografi og visuelle uttryksmåter har påvirket didaktiske og eksegetiske grep i prekenene i Homilieboken, og at håndskriftet vitner om en ny vektlegging av bildet og visualiteten ved innføringen av kristendommen.

I denne sammenhengen er det interessant å undersøke hvordan kroppen brukes som bilde for å konkretisere forkynnelsen, og hvilke didaktiske funksjoner kroppsmotivet får i Homiliebokens tekster.

4.4.1 Den spisende kroppen

4.4.1.1 Behovet for mat og behovet for Guds ord

Et bilde som går igjen flere ganger i håndskriftet, er kroppens behov for mat som bilde på sjelelige behov, som vi ser i tabell 3, s. 66–67 under.

Kroppslig mat som bilde på sjelelig mat i Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°)		
Tekst og henvisning	Sitat – kroppslig mat	Sitat – sjelelig mat
<i>Cveðiu-sending Alquini diaconi</i> (Indrebø 1931: 4.15–17, Salvesen 1971: 21.)	Sva fem licamr fōðefc af licamlegom fōzlom. Likesom legemet får næring gjennom legemlig føde,	fva fōðefc ok fæðfc onden af guðlegom malom. slik næres og mettes sjelen av Guds tale.
2: <i>Sermo ad populum</i> (Indrebø 1931: 36.32–33, Salvesen 1971: 50.)	Sua fem likamr mannz lifir [við matt ²¹ ok drycc. Likesom legemet lever av mat og drikke,	fva fcal fálen lifa við goð verc ok guðs orð ok goðan hug og retta atfærð. lever sjelen av gode gjerninger og av Guds ord, rettsindige tanker og rett adferd.
17: <i>Sermo necessaria</i> (Indrebø 1931: 89.10–12, Salvesen 1971: 95.)	fva fem licamr-en þarf matar ok munllgáz ok clæða at lifa við. [...] for likesom legemet trenger til mat og drikke og klær for å leve,	fva fcal fálo mannz lifa við guðf orð ok við bønner goðar. slik skal menneskesjelen leve av Guds ord og gode bønner.
20: <i>In dedicatione templi. Sermo</i> (Indrebø 1931: 99.10–13, Salvesen 1971: 103.)	Oc fva fem vér fōðum ós itarlegre fōzlo umm hætiðr. þvi at ll ofømt er at licamr fōðefc ok clēðefc itarlega. Og likesom vi nærer legemet med finere kost ved høytidene, For det er usømmelig at vi nærer og pynter legemet med omhu,	fva fcolumn vér fōða ond vara hotiðlegre fōzlo. þat er orð guðf. en hinn iðre maðr fe u-prvðr ok miffi finnar fōzlo. slik skal vi også nære sjelen med høytidskost, det er med Guds ord. men lar det indre mennesket være ustelt, eller lar det sulte.

²¹ I følge Indrebø (1931:36, note 6) står det “viðmatt” med skillestrekk mellom ordene i håndskriftet.

<i>Ingen overskrift (Forklaring til Fadervår)</i> (Indrebø 1931: 155.26–30, Salvesen 1971: 137.)	Þvi at fva fem licámr-enn lífir við matt.	fva fcal falen hit fama við guðf læreng lifa. ok við goða hyggiendi ²² .
	Þvi at fciot fyrri-færfc licamr-en ef hann hæfir æigi matt.	fva fyrri-færfc falen et fama ef hon gæfr æigi guðf boðorðe gaum.
	For likesom legemet lever av mat, For legemet går fort til grunne hvis det ikke får mat,	skal sjelen på samme måte leve av Guds lære og rette tanker. og på samme vis går sjelen til grunne hvis den ikke gir akt på Guds bud.

Tabell 3: Tabellen viser de passasjene i Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°) der ordet líkamr inngår i en sammenlikning av kroppens behov for mat med sjelens behov for Guds ord. Passasjene er ordnet etter hvilken tekst de tilhører. Sitatene er delt i to slik at omtalen av kroppens behov for mat og beskrivelsen av sjelens behov er plassert i hver sin kolonne. Passasjene er sitert etter den diplomatariske utgaven til Indrebø (1931) samt oversettelsen til Salvesen (1971).

Her er det først og fremst sjelens behov for Guds ord som sammenliknes med kroppens behov for mat. Men i noen av tekstene legges det også vekt på andre sjelelige behov; *goðr hugr*, ‘et godt sinn’, *rett atferð*, ‘rett oppførsel’, *bónir goðar* ‘gode bønner’ og *goð hyggiendi*, ‘god meditasjon’.²³

Forestillingen om at sjelen lever av Guds ord, skriver seg opprinnelig fra Bibelen. I Evangeliet etter Matteus fortelles det om Jesus som fristes av Djevelen under en 40 dager lag faste. For å stå imot den ondes fristelser, henviser han til jødenes lov (5. Mos 8,3) for å understreke at det er noe som er viktigere enn mat: “Jesus svarte: ‘Det står skrevet: *Mennesket lever ikke av brød alene, men av hvert ord som kommer fra Guds munn.*’” (Matt 4,4)

Mange kirkelige forfattere har lagt vekt på disse bibelske ordene. Hjelde (1990: 121 og 272) viser hvordan formuleringen både fra preken 2: *Sermo ad populum* og preken 17: *Sermo necessaria* sitert over har en parallell hos Ælfric. Men vi finner også denne tanken hos den østkirkelige teologen Basilius (ca. 330–380), den frankiske erkebiskopen Cæsarius (502–543) og, som vist i tabell 3, s. 66–67, over, hos Alkuin (Hjelde 1990:

²² Bokstavene *h* og *y* er i følge Indrebø (1931: 55, note 2) sammenskrevne.

²³ Det norrøne ordet *hyggiendi* kan bety vett, klokskap eller også sjel. Hjelde (1990: 386) viser hvordan Homilieboken her bruker ordet *hyggiendi* for det latinske ordet *meditari* og det angelsaksiske ordet *smeagan*, altså meditasjon.

121). Med andre ord, det å bruke kroppens behov for mat for å illustrere sjelens behov, ikke minst behovet for Guds ord, var et utbredt kirkelig virkemiddel. Hjelde (1990: 386) omtaler sammenlikningen som et “patrisisk kjerneord”.

Men det er ikke nok å høre Guds ord, en må også leve etter det. Dette er tydelig både i preken 2: *Sermo ad populum* og preken 17: *Sermo necessaria*. Mens preken 2: *Sermo ad populum* understreker at sjelen i tillegg til å leve av Guds ord, lever av et godt sinn og rett oppførsel, nevner preken 17: *Sermo necessaria* gode bønner. Også disse tankene var vanlige kirkelige oppfatninger. Hjelde (1990: 121) peker på at Basilius og Alkuin legger vekt på nettopp dette at sjelen ikke bare lever ved Guds ord, men også ved gode gjerninger.

Denne presiseringen er også i tråd med de to prekenenes program. Både 2: *Sermo ad populum* og 17: *Sermo necessaria* er av en svært formanende karakter. Hos Salvesen (1971) blir de da også kalt *Moralpreken I* og *IV*. Hensikten med moralprekenene er nettopp å “gi kristelig-moralsk belæring og formaning i praktiske kristenforhold og andre livsforhold” (Knudsen 1952: 2). Bruken av sammenlikningen mellom kroppslig og sjelelig mat i disse prekenene må altså forstås i denne sammenhengen, som et virkemiddel brukt i opplæringen til rett kristent liv.

Joan Turville-Petre (1960: 172) deler preken 2: *Sermo ad populum* i følgende hoveddeler:

- a) 35.18–35.23: *Deum time et mandata ejus observa*, samt pålegg om å behage Gud og holde dåpens løfter.
- b) 35.23–36.1: En syndeliste samt refleksjoner omkring misunnelse og fall, noe som gjorde at englene falt.
- c) 36.1–36.14: Oppregning av kristne plikter: lære Paternoster og Credo, lære dem til dine barn og stå imot Djevelen ved kontinuerlig bønn.
- d) 36.14–36.33: Kirkegang og oppførsel i kirken.
- e) 36.34–37.35: Oppregning av kristne plikter avhengig av samfunnsstand, samt en trussel om straff av de ubotferdige både i denne verden og i den neste.
- f) 37.25–38.4: Avsluttende appell om å gjøre bot med allusjon til himmelens gleder.

Leser vi prekenen med denne inndelingen, fungerer sammenlikningen av kroppens behov for mat og de ulike sjelelige behovene som en oppsummering av den delen av prekenen som oppfordrer til regelmessig kirkegang og rett oppførsel i kirken (Indrebø

1931: 36.14–33). Og det er jo nettopp i kirken en tilegner seg Guds ord og mottar undervisning om hvordan en skal leve.

Ved å avslutte oppfordringen med et konkret bilde, understrekes nettopp hvor viktig rett kirkegang er. Det sjelen får i kirken, Guds ord og undervisning om hvordan en skal leve som kristen, er like livsnødvendig som det å spise. Kirkegangen knyttes altså til et svært fysisk, konkret behov alle mennesker har.

I preken 17: *Sermo necessaria* fungerer sammenlikningen av kroppslig og åndelig mat som prekenens avslutning, og står som en oppsummering og en understrekning av hvor viktig prekenens undervisning er: Å tilegne seg Guds ord er essensielt for at sjelen skal leve.

Men motivet med kroppen som trenger mat dukker også opp på en annen måte i preken 17: *Sermo necessaria*. I begge moralprekenene finner vi påminnelser om livets to mulige utganger: himmel og helvete. Undervisningen om rett kristent liv understrekes ved hjelp av løfter om belønning og trusler om straff.

Preken 2: *Sermo ad populum* nøyer seg med en kort advarsel om at den som ikke angrer og gjør bot vil havne i helvetet (se Indrebø 1931: 37.24–25 og Salvesen 1971: 51), mens preken 17: *Sermo necessaria* derimot gir en detaljert skildring av gleden i himmelen og kvalene i helvetet mot slutten av prekenen.

Hjelde (1990: 270–271) viser hvordan disse skildringene har mange paralleller i den europeiske prekenlitteraturen. Tankene som fremstilles her er altså, som så mye annet i Homilieboken, svært utbredt kirkelig lære. Det som imidlertid er interessant å merke seg i denne sammenhengen, er at mange av skildringene knytter seg til svært kroppslige erfaringer, ikke minst til det å sulte.

En del av skildringen av himmelen lyder: “þar værðr maðr ægi fiucr. ok engi of-gamal. þar er hvarke hungr ne þorfte.” “[...]der blir en hverken syk eller gammel, der er hverken sult eller tørst [...]” (Indrebø 1931: 88.31–32, Salvesen 1971: 95.) I kontrast til dette står skildringen av helvetet: “þar er ei ok ei myrcr ok mæin ok fut ok forg. hungr ok þorfte.” “[...] hvor det er evig mørke og uhygge og sut og sorg, sult og tørst [...]” (Indrebø 1931: 89.2–3, Salvesen 1971: 95.) I disse skildringene ser vi at trusselen om sult og løftet om fravær av sult understreker hvor avgjørende det er å tilegne seg og å leve etter prekenens lære. Kontrasten sult/ikke-sult bygger slik opp mot prekenens avslutning, som slår fast at sjelen trenger Guds ord og gode bønner, slik kroppen trenger mat.

I *Stavkirkeprekenen*, preken 20: *In dedicatione templi. Sermo*, finner vi en litt annen vinkling på denne sammenlikningen. Her er det skikken med å spise god mat og kle seg fint til høytiden som brukes for å illustrere at også det indre menneske, sjelen, skal kle

seg i gode gjerninger, “prýða hana (dvs. aond, *min anmerkning*) goðum vercum.” (Indrebø 1931 99.9–10), og tilegne seg Guds ord. Det er usømmelig dersom det bare er det ytre mennesket som spiser og kler seg fint, mens sjelen går glipp av det den trenger. Hjelde (1990: 303) påviser liknende formuleringer hos Cæsarius, og henviser også til Matt 4,4, slik jeg alt har vært inne på.

I forhold til de to moralprekenene, utvides altså bildet i *Stavkirkeprekenen* til ikke å gjelde bare mat, men også klær. Det er heller ikke bare det hverdagslige behovet for mat og klær som brukes som bilde. Den kroppslige høytidsfeiringen med god mat og fine klær illustrerer også den åndelige høytidsfeiringen. For å forstå hvilken funksjon dette bildet har i prekenen, er det nødvendig å se det i sammenheng med resten av teksten.

Stavkirkeprekenen er en preken for årsfesten for kirkebyggets innvielse. Innledningsvis fortelles det om Salomos innvielse av Tempelet i Det gamle testamente, før prekenen viser hvordan de kirkelige ritualene følger mennesket fra fødsel til død. Deretter bruker prekenen kirkebygningen og dens ulike deler som symboler i undervisningen rundt kjernepunkter i den kristne tro. Her møter vi altså den middelalderske tanken om at tingene har mer enn en betydning.

Først tolkes kirkebygningen typologisk. De ulike delene av kirken fungerer som symboler for ulike deler av det kristne samfunnet. Døren inn til kirken er for eksempel symbol for troen som leder mennesket inn i det kristne fellesskapet, mens gulvplankene i kirken er bilde på ydmyke mennesker.

Deretter tolkes kirkebygningen tropologisk. De ulike delene av kirkebygningen symboliserer da ulike sider ved det åndelige livet, de illustrerer hva som skal prege en god kristen. Veggene i kirken er for eksempel bilde på gode gjerninger, mens stavlæggene som binder veggbordene sammen, er bilde på urokkelighet i disse gode gjerningene.

Etter denne omfattende billedlige utlegningen, oppfordrer prekenen menigheten til å leve slik at en blir verdig til å kalles et Guds tempel. Da vil en én gang kunne feire den evige kirkedagen i himmelen sammen med Kristus.

Det er i overgangen mellom den tropologiske utlegningen av kirkebygningen og prekenens avslutning at vi finner bildet med den festkledde kroppen som spiser høytidskost. Prekenen for festdagen for kirkens innvielse utnytter ikke bare kirkebygningen som symbol, også kroppen i kirkebygningen, kroppen som feirer høytiden, får en viktig symbolsk funksjon.

Kirkebygningen er et sted for kroppen, og de festkledde menneskene som kommer til gudstjeneste der fungerer som symboler. Når en pynter og stiller kroppen for å gå

til kirken, symboliserer dette hvordan en skal ta vare på det indre, åndelige livet. Og når en spiser høytidskost, symboliserer dette hvordan menneskets ånd tar til seg Guds ord.

I *Cveðiu-sending Alquini diaconi* finner vi sammenlikningen av kroppens behov for mat med sjelens behov for Guds ord i forbindelse med stykket som omhandler åndelig lesning, *Vmm coft-géfe lefnengar*. Sammenlikningen fungerer her som en understreking av hvor viktig denne åndelige lesningen er.

På samme måte som i de to moralprekenene, har det å nære sjelen med Guds ord også her en klar handlingskomponent: “Sa er fæl er leff goðlegar ritningar. ok fnýr orðum í værc.” “Salig er den som leser de guddommelige skrifter og deretter omsetter ordene i handling.” (Indrebø 1931: 4.18–19, Salvesen 1971: 21.) *Cveðiu-sending Alquini diaconi* som helhet fremstår også nettopp som en veiledning i hvordan en skal utføre dette verket. Det utlegger lastene en skal holde seg unna, ikke minst hovedsyndene (jfr. Sandal 1996), og dydene en skal leve etter.

I forklaringen til Fadervår finner vi sammenlikningen av kroppens behov for mat og sjelens behov for Guds ord i forbindelse med forklaringen til den fjerde bønnen, bønnen om det daglige brød. Dette leddet i Fadervår tolkes på tre forskjellige måter i Homilieboken etter mønster fra kirkefedrene (Hjelde 1990: 387). For det første har bønnen en rent bokstavelig betydning. Den er en bønn til Gud om at han skal gi den maten kroppen trenger for å leve: “licamf matt” “mat til legemet” (Indrebø 155.23, Salvesen 1971: 137). Men i tillegg er den fjerde bønnen også en bønn om at Gud skal gi sjelen den maten den trenger, nemlig Guds ord. Den tredje betydningen av bønnen om daglig brød dreier seg om det hellige brødet som gis i nattverden.

En bønn som tilsynelatende har en ganske hverdagslig mening, gis altså, som så mye annet i middelalderen, en dyp åndelig betydning. Likevel er det verdt å merke seg at menneskets behov for mat også er inkludert i bønnen. Kroppens behov anerkjennes dermed i det religiøse universet. Det er noe som angår Gud og som folk læres opp til at Gud har omsorg for. Dette er ikke minst tydelig i Homiliebokens sterke vektlegging av å hjelpe de svake og fattige med almisser.

Vi finner undervisning om almissen i mange av Homiliebokens prekener. Et eksempel er den ovenfor nevnte preken 17: *Sermo necessaria*, som gir undervisning om hvordan en skal gi sin almisse. Et annet eksempel er preken 10: *De ammonitione bona*, der det advares mot å sluntre unna almissen: “En þeir menn [fcolu pinfl²⁴ þola er fyniaðo veflum mænnum ælmofo er cofte hæfðu til.” “Men de som nektet armingene den almisse de hadde råd til å gi, de skal lide straff.” (Indrebø 1931: 66.15–17, Salvesen 1971: 76.)

²⁴ Mellom disse ordene har en yngre hånd i følge (Indrebø 1931: 66, note 4) satt inn “nu” over linjen.

Også i *Cveðiu-sending Alquini diaconi* er det et stykke som tar opp nettopp almissen, og *Stavkirkeprekenen* går så langt som å hevde at det er bedre å gi til de fattige enn til kirken: “Gott er at gefa fe²⁵ til kircna. en bettra er at hugga valaða nænga í næuðfynium þeirra.” “Det er en god gjerning å gi gods til kirkene, men det er bedre å hjelpe våre naboer når de lider nød.” (Indrebø 1931: 99.20–21, Salvesen 1971: 104.)

Kroppens behov for mat tjener dermed ikke bare som et bilde på åndelige forhold, det blir også tatt på alvor i seg selv i Homilieboken. Gud har omsorg for det daglige brød, og en god kristen skal også gi slik omsorg til dem som trenger det.

Når sammenlikningen mellom kroppslig og sjelelig mat dukker opp i hele fem forskjellige tekster i Homilieboken, kan dette tyde på at det har vært en utbredt billedbruk i kirkens undervisning i Norge på 1100-1200-tallet.

Antakelig har dette vært en effektiv illustrasjon. På den ene siden er det å spise noe dagligdags, og når den kirkelige undervisningen knyttes til noe som skjer hver dag, innebærer dette en daglig påminnelse om viktige elementer i troen. På den andre siden er det å spise livsviktig.

I middelalderens Norge hadde nok mange kjent på kroppen at det å unngå sult ikke var en selvfølge. Når kroppens behov for mat ble brukt billedlig i den kirkelige undervisningen, og når helvetet ble beskrevet som et sultens sted, var dette noe folk hadde et konkret, nært og kroppslig forhold til.

Betegnelsene på Guds ord som brukes i Homilieboken er *guðs orð*, *guðs læring*, *guðs boðorð* og *guðlig mál*. Ikke minst betegnelsen *guðs læring*, altså ‘Guds opplæring eller lære’, er i tråd med Homiliebokens program. Den skal som sagt være et ledd i kirkens store opplæringsprosjekt, antakelig ved å fungere som en lærebok for prester før de ble sendt ut for å virke blant folk flest (jfr. Berg 2010).

Prestenes viktigste oppgave i middelalderens Norge var å gi folk undervisning om den kristne tro (se Sigurðson 2003: 61). Dette ligger også i selve det norrøne navnet for prest, *kennimaðr* (se Hjelde 1990: 70). *Kennimaðr* betyr lærer, men i norrønt språk brukes ordet bare om geistlige, ikke om lekmenn (Cleasby, Vigfusson og Craigie 1957: s.v. *kennimaðr*). Sammenlikningen mellom sjelens behov for Guds ord og kroppens behov for mat understreker nettopp nødvendigheten av kirken og Homiliebokens opplæringsprosjekt. Det er like viktig for sjelen å tilegne seg kirkens lære som det er for kroppen å spise.

Det at den spisende kroppen brukes som symbol for det å tilegne seg Guds ord og å leve et godt kristenliv, må nødvendigvis innebære en positiv vurdering av kroppen og dens behov. Vi har også sett at kroppens behov tas på alvor og er gjenstand for Guds

²⁵ I følge Indrebø (1931: 99, note 3) er *e* utydelig.

omsorg, og at kroppens høytidsfeiring har en indre mening. Likevel kommer kroppen i annen rekke når den stadig peker på noe annet enn seg selv, nemlig de mer åndelige ting.

4.4.1.2 *Ambivalens knyttet til den spisende kroppen*

Selv om Homilieboken tar det menneskelige behovet for mat på alvor, forholder den seg langt fra ensidig positivt til den spisende kroppen. Ikke minst har fasten en sentral plass i Homiliebokens forkynnelse, og her møter vi en annen tilnærming til den spisende kroppen.

I *Cveðiu-sending Alquini diaconi* finner vi et eget stykke med undervisning om fasten: *Vmm faoftu* (Indrebø 1931: 14–15, Salvesen 1971: 30). Dette stykket avsluttes med en sammenlikning av Guds ord og kroppslig mat av en litt annen art enn de eksemplene vi har sett på til nå: “Bættra er at føða lifanda hug með ælifre ond fözlo heilagrar kænningar. en at feðia cvið dauðlegs licámf með lyfti-legom cráfom.” “Det er bedre å gi det levende sinn og den evige sjel næring gjennom hellig lærdom enn å tilfredsstille det dødelige legemes buk med de mest velsmakende og lekre retter.” (Indrebø 1931: 15.13–15, Salvesen 1971: 30.)

Formuleringen “með ælifre ond fözlo heilagrar kænningar” fremstår som ganske underlig, og Indrebø (1931) har derfor foreslått en mulig retting til “með ælifu orðe ok fözlo heilagrar kænningar”. Med denne rettingen får teksten enda mer til felles med utdragene presentert i tabell 3, s. 66–67, over; det er nærliggende å forstå “ælifu orðe” som Guds ord. “Heilagrar kænningar” kan nok også peke på Guds ord, men kan like gjerne betegne religiøs undervisning i videre forstand, inkludert *Cveðiu-sending Alquini diaconi*.

I *Vmm faoftu* brukes ikke kroppens behov for mat for å illustrere det åndelige livet. I stedet skapes det kontrast mellom den dødelige kroppen og det levende sinnet for å vise at det er sinnets behov som er viktigst. De lekre rettene som beskrives, må også sees i sammenheng med den nedvurderingen av mat som ellers finnes i stykket: Fråtsing i mat og drikke åpner opp for djevlene, og ikke minst i forbindelse med henvisningen til syndefallet (1. Mos 3) ser vi hvilken risiko som knytter seg til mat. Da Adam spiste, ble han drevet bort fra Paradis. Denne nedvurderingen av den spisende kroppen er ikke særlig overraskende, da dette er en tekst om faste.

Den spisende kroppen brukes også som et direkte bilde på synd i Homilieboken. Selv om Homiliebokens forkynnelse tar kroppens behov for mat på alvor, er den svært negativ til fråtsing, overspising og ikke minst drukkenskap, og advarer flere steder mot slike handlinger. I *Cveðiu-sending Alquini diaconi* er det et eget stykke om grådighet, *Vmm matt-vifi*, og i lastekatalogene i de tidligere nevnte moralprekener preken 2:

Sermo ad populum og preken 17: *Sermo neccessaria* vi finner synden ofdrykkja, ‘drukkenskap’.

Preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*, prekenen til dagen for Jesu omskjærelse, brukes også den virkningen fråtsing i mat og drikke har på kroppen som bilde på den virkningen syndelyst har på sinnet: “En er en iðri berging fu er nauðfyn er at hvær fniði af hiarta fino. þat er fynda fyfi fu er þyngir ok ører hugen fva fem af-át ok af-dryccia likams²⁶.” “Men det er den indre ganes gleder hver og en må skjære ut av sitt hjerte, det er den lyst på synd som tynger og forvirrer sinnet, likesom overdrivelser i mat og drikke gjør legemet dorskt.” (Indrebø 1931: 55.32–35, Salvesen 1971: 66.)

Homilieboken har altså et ambivalent forhold til mat og til den spisende kroppen. På den ene siden har Gud omsorg for det daglige brød, kroppens behov for mat brukes som bilde for å forklare de sjelelige behovene, og en festkledd kropp som nyter høytidskost, fungerer som symbol på åndelige goder. På den andre siden er de sjelelige behovene viktigst, og fråtsing i mat og drikke brukes også som bilde på sjelelig fråtsing i synd.

Når den spisende kroppen brukes som bilde i Homilieboken dekker den altså hele spekteret i det åndelige livet, fra from høytidsfeiring til syndige lyster. Det er likevel verd å merke seg at det er sammenlikningen mellom kroppens behov for mat og sjelens behov for Guds ord som er det dominerende bildet. I dette ligger det en klar oppvurdering av kroppen og dens behov. Grunnleggende sider ved det kroppslige livet anerkjennes idet de brukes som illustrasjoner i den religiøse opplæringen.

4.4.2 Den døde kroppen

Den døde kroppen har en sentral plass i Homiliebokens billedbruk, både som et enkeltstående symbol og som en del av et større billedkompleks. Det siste er tilfellet i *Stavkirkeprekenen*.

Som nevnt før beskriver prekenen hvordan kirken og dens ritualer følger mennesket gjennom livet. Så snart et menneske blir født, skal det bæres til kirken og bli døpt. Siden skal det stadig komme til kirken for å be, motta nattverd og skrifte. Og når livet er slutt, skal legemet, slik vi så i kapittel 4.3, føres til kirken og begraves der, mens presten overlater menneskets ånd til Gud (Indrebø 95.21–33, Salvesen 1971: 100). Kirken er altså et sted for kroppen gjennom hele livet, og kirkegården er det endelige stedet for kroppen i denne verden.

²⁶ Indrebø (1931: 55) retter til *likam*.

Men i *Stavkirkeprekenen* er også kroppen et sted for Den hellige ånd. Dette er en paulinsk tanke: “Vet dere ikke at kroppen deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud? Dere tilhører ikke lenger dere selv.” (1. Kor 6,19.)

Sentralt i *Stavkirkeprekenen* er hvilke konsekvenser dette får for hvordan en kristen skal leve. “Ðvi at hvær maðr skal fmiða andlega kirkio í fír. æigi ór triom ne ftæinum. hældr or goðum vercum.” “For hvert menneske skal bygge en åndelig kirke i seg selv, ikke av tre eller sten, men med gode gjerninger.” (Indrebø 1931: 97.26–28, Salvesen 1971: 102.)

På dagen for kirkens innvielse er det altså ikke bare trebygningen som står i fokus, men også den kirken enhver kristen skal bygge i seg selv. De kristnes indre kirker omtales i *Stavkirkeprekenen* som “brioft-kirkior” (Indrebø 1931: 99.5–6), altså ‘brystkirker’ også dette et kroppslig bilde for det åndelige livet.

Når den enkelte kristne skal bygge en kirke i seg selv, når kroppen skal være et Guds tempel, fungerer kirkesamfunnet som et forbilde. Kirkens rolle i menighetens liv er et bilde på hvordan den enkelte kristne skal leve. *Stavkirkeprekenen* utlegger i flere ledd hvordan den som vil være et tempel for Den hellige ånd må følge kirkens eksempel og møte sin neste slik kirken møter menigheten (se Indrebø 1931: 99.22–32 og Salvesen 1971: 104). Dette er et omfattende billedkompleks, for både kirkens og den enkeltes oppgaver er mange. En kristen skal for eksempel gi kroppslig føde til de trengende på samme måte som kirken gir menigheten den himmelske føde, det vil si Jesu kropp i nattverdsakramentet.

Hovedpoenget i denne sammenhengen er imidlertid at vi som en del av bildet møter den døde kroppen: “Oc fva fem kirkian væitir hia fír groft licamum dæuðra. fva scolum vér oc væita bønner fyr ondum þæira.” “Og likesom kirken byr de døde en grav for deres legeme, skal vi vise omsorg for deres sjel med bønner.” (Indrebø 1931: 99.31–32, Salvesen 1971: 104.)

Kirkegården med de døde kroppene blir en konkret og fysisk påminnelse om den kristenplikten det er å be for de døde sjeler. Samtidig viser sammenlikningen at kirken har omsorg for kroppen også etter døden, den tilbyr en gravplass. Likevel må det understrekes at hovedpoenget med sammenlikningen er å peke mot den åndelige omsorgen – nødvendigheten av å be for de døde sjeler.

I *Stavkirkeprekenen* får de døde kroppene som ligger begravd på kirkegården, også en annen billedlig funksjon. Sammen med gjerdet rundt kirkegården fungerer de som en avslutning og oppsummering av prekenens tropologiske utlegning av kirkebygningen. Kirkegården med gjerde rundt og begravde kroppar skal minne om at en skal ta vare på prekenens undervisning:

Garðr umm kirkiu merkir varðvæizlu þesfa allra goðra er nu ero her talder. En þa megum vér væl varðvæita þessa alla goða luti. ef vér huggium at vercum þeirra er fyrir ós ero farnir ór hæimi. fva at goð dømme styrki os til eptir-likingar. en ill dømme vare ós við fyndir. Þenna at-huga merkir groftr likama í kirkiu-garðe. (Indrebø 1931: 98.32–99.1.)

Gjerdet omkring kirken er tegn på at vi skal ta vel vare på det gode vi nå har hørt om. Og da tar vi vare på alt dette, når vi tenker på hva de har gjort som har forlatt denne verden, slik at deres gode eksempler kan styrke oss til å ligne dem og de dårlige eksemplene kan verne oss mot synd. Til slik ettertanke skal kirkegården med de døde graver vekke oss. (Salvesen 1971: 103.)

De døde kroppene på kirkegården symboliserer at en skal grunne på gjerningene til de som har levd tidligere for å ta vare på prekenens undervisning. Bildet peker i to retninger. På den ene siden fungerer det som en oppmuntring til gode gjerninger, et eksempel til etterfølgelse. På den andre siden er bildet en advarsel mot synd. De som har levd før kan nemlig gi både gode og dårlige eksempler.

Stavkirkeprekenen har tradisjonelt, i motsetning til de fleste andre prekenene i Homilieboken, vært regnet som en original norrøn preken, se for eksempel Indrebø (1931: *58). Dette bildet er imidlertid senere noe nyansert. Kolsrud (1952 og 1967) og Hjelde (1990) er noen av dem som har pekt på at allegoriske utlegninger av kirkebygningen ikke er noe nytt. Hjelde (1990: 290) viser at utgangspunktet for denne symbolikken skriver seg fra Bibelen, der Paulus kaller den kristne menigheten for Guds tempel (1. Kor 3,17 og 6,19). Opp gjennom kirkehistorien finner vi mange symbolske utlegninger av kirkebygget. Hjelde (1990) viser hvordan mye av stoffet i *Stavkirkeprekenen* skriver seg fra teologiske forfattere som Cæsarius, pave Gregor den store, angelsakseren Beda (673–735) og Honorius Augustodunensis. Han konkluderer med at “den europeiske kirkesymbolikk er ført videre på norrøn grunn, på en dyktig, selvstendig og kultivert måte”. I følge Hjelde (1990: 302) er imidlertid symbolikken knyttet til gravplassen en original del av *Stavkirkeprekenen*.

Igjen ser vi at ikke bare selve kirkebygningen, men også kroppen i tilknytning til denne, er en sentral del av *Stavkirkeprekenens* symbolikk. Både den høytidsfeirende kroppen og den døde og begravde kroppen fungerer som symboler i *Stavkirkeprekenen* på samme måte som de ulike bygningsdelene. Den høytidsfeirende kroppen knyttes til kirkedagens feststemning, mens gravplassen med de begravde kroppene skaper en alvorlig og ettertenksom undertone i prekenen.

Påminnelsen om at livet har en ende som de døde kroppene gir, understreker også nødvendigheten av å ta forkynnelsen på alvor. I motsetning til mange av Homiliebokens moralprekener, tar ikke *Stavkirkeprekenen* direkte opp helvetet. Men sett i sammenheng med at Homilieboken som helhet har en god del undervisning om helvetet og djevlene, kan nok vektleggingen av de døde kroppene på kirkegården sees som en påminnelse om livets to mulige utganger. Dette understreker ikke minst påminnelsen om å be for de døde sjeler.

Avslutningsvis minner da også prekenen om at det er essensielt å leve i samsvar med undervisningen om kirkedagen for å komme til himmelen: “Ef vér holdum með flicum á-huga ftundlegar hotiðir á iordu. þa munum vér æignafc ei-lífa hōtið á himni með lafnara varum drotne Iesu Kriste [...]” “Dersom vi her på jorden holder høytidene med et slikt sinnelag, vil vi en gang få del i den evige høytid i himmelen sammen med vår Frelser og Herre, Jesus Kristus [...]” (Indrebø 1931: 99.32–35, Salvesen 1971: 104.) Igjen ser vi at kroppen brukes i symbolsk sammenheng for å understreke hvor avgjørende det er å tilegne seg forkynnelsen og å leve i samsvar med den.

Også i *Cveðiu-sending Alquini diaconi* brukes den døde kroppen billedlig for å oppfordre til gode gjerninger. Vi finner bildet i avsnittet som omhandler troen: *Vmm trú*. Hovedpoenget i dette stykket synes å være at tro og gode gjerninger er uløselig knyttet til hverandre. For å understreke dette, sammenliknes tro uten gode gjerninger med en død kropp: “Tru er tóm fyrir utan goð værc. fva fem urøyndr²⁷ licamr er aldaður fva er oc trv douð fyrir utan goð værc.” “Troen er tom uten gode gjerninger, for likesom et legeme som ikke ånder, er fullstendig dødt, så er også troen død uten gode gjerninger.” (Indrebø 1931: 2.21–23, Salvesen 1971: 19.) Dette bildet er hentet fra Jakobs brev i Bibelen: “For som kroppen er død uten ånd, er troen død uten gjerninger.” (Jak 2,26). En interessant forskjell ligger i at *Cveðiu-sending* ikke nevner ånden. Fokuset er altså på den fullstendig døde kroppen som bilde på den døde troen.

Vi møter også den døde kroppen, eller kanskje rettere den døende kroppen, i prekenen for Allehelgensdag, preken 28: *In die omnium sanctorum sermo*. Her blir martyrenes døende kropp bilde på den døende synden i den enkelte kristne: “Ðeir feldo licam fin til dauða. en vér fculum deyða í os rangar girndir.” “De overgav sitt legeme til døden, og vi skal døde de onde lyster i oss.” (Indrebø 146.27–28, Salvesen 1971: 126.) Dette bildet inngår i et større billedkompleks der den ytre høytidsfeiringen av allehelgensdagen tolkes tropologisk. Den ytre høytidsfeiringen er nemlig nytteløs hvis en ikke også feirer den indre høytid ved å søke å etterlikne de hellige i deres ferd.

²⁷ “D. e. örendr.” Indrebø (1931: 2, note 5.)

Hjelde (1990: 373) peker på at det er en generell tendens i Homilieboken å skille mellom den ytre og den indre høytiden. Han nevner i den forbindelse utlegningen av den indre omskjærelsen i preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*, som jeg skal komme tilbake til i kapittel 4.4.3.1, og *Stavkirkeprekenens* undervisning om den indre kirkehelgen.

Hjelde (1990: 373) hevder også at slike tolkninger har sitt utgangspunkt i den tidligere omtalte paulinske tanke om mennesket som et tempel for Den hellige ånd. Videre viser han hvordan preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* inneholder stoff både fra den karolingiske abbeden Ambrosius Autpertus (d. 784) og Honorius, men prekenen har også noen egne tillegg. Om dette har skjedd på nordisk grunn eller om prekenen som helhet er kommet utenfra, er imidlertid usikkert (Hjelde 1990: 367).

Allehelgensdag er en høytidsdag for alle helgener, men også for Gud og englene. Prekenen regner opp hvem høytiden er viet til: den treenige Gud, Maria, englene, patriarkene, dommerne, profetene, døperen Johannes, Jesu apostler, martyrene, biskopene og bekjennerne, eneboerne, hellige jomfruer og alle ukjente helgener. Hver av de ulike gruppene av helgener får en tropologisk tolkning som utlegges ledd for ledd. Rett høytidsfeiring går ut på å gjøre åndelig det disse gjorde i kroppen. Som Hjelde (1990: 373) poengterer, er programmet for denne forståelsen av allehelgenshøytiden formulert tydelig i det leddet som tar for seg patriarkene: “Hælgum aldar-fæðrum vígíum vér myfteri. ef vér fíkilium ok fyllum andlega værc þau er þeir gerðu licamlega.” “De hellige patriarker vier vi tempelet, dersom vi søker den åndelige betydning i de gjerninger de gjorde i det legemlige og lever etter den.” (Indrebø 1931: 146.6–7, Salvesen 1971: 126.)

Martyriet hadde en sentral posisjon i middelalderens kristendom, og helgenvita som skildret martyrenes liv og død var populær religiøs litteratur på denne tiden. Å gi sitt liv for troen ble i kristendommens tidligste periode betraktet som den ypperste formen for Kristusetterfølgelse. I kirkens møte med hedningene i nord i tidlig middelalder ble martyriet på nytt aktuelt (Rasmussen og Thomassen 2002: 141). I Norge gir dette ikke minst seg utslag i kulten knyttet til Norges evige konge, martyren Olav den Hellige. Han har kanskje ikke så overraskende fått stor plass i Homilieboken. Men også andre martyrer er viet oppmerksomhet i håndskriftet. Dette gjelder særlig kirkens første martyr, Stefanus. Stefanusdagen, 26. desember, har fått sin egen preken i Homilieboken: preken 4: *Sermo de sancto Stephano martire*.

Også middelalderens utbredte relikviecult, som jeg skal komme tilbake til i kapittel 4.7.3, viser hvilken enorm symbolverdi martyrenes kropp kunne ha. Når preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* skaper identifikasjon mellom helgenenes døde kropp

og den enkelte kristnes streben etter å motstå onde lyster, spiller prekenen på forestillinger som hadde en stor plass i middelaldermenneskets bevissthet. Beretningene om martyrene var sterke historier som gjorde inntrykk. Den enkelte kristnes streben etter å leve rett settes her i kontakt med en dramatisk kamp på liv og død, hvor alvoret i det å motstå de onde lystene understrekes. Det skal også poengteres at når kroppens død sammenliknes med det å drepe onde lyster, fremstår dette til en viss grad som en nedvurdering av kroppen. Det kroppslige livet identifiseres her med synd.

Vi møter også Jesu døde kropp i billedlig sammenheng i Homilieboken. Inkarnasjonen, det at Gud får en kropp, er et viktig tema i flere av Homiliebokens tekster. Dette kommer jeg tilbake til i et eget kapittel, men i undersøkelsen av kroppen som bilde i Homilieboken, skal jeg ta for meg de to stedene der Jesu kropp brukes i billedlig sammenheng i forbindelse med ordet *líkamr*. I det ene bildet er det Jesu korsfestede kropp vi møter, og dette skal jeg komme tilbake til i kapittel 4.4.3.2. I det andre bildet møter vi Jesu døde kropp, og det er dette bildet jeg skal se nærmere på her.

Dette bildet finner vi i prekenen for Palmesøndag, 15: *Dominica palmarum sermo*. På palmesøndag ble palmegrener eller andre grener velsignet i kirken mens beretningen om Jesu inntog i Jerusalem i Matteus 21, 1–9 ble lest. Men under selve messen var Jesu lidelseshistorie fra Matteus 26–27 i fokus (Hjelde 1990: 239).

Den billedlige bruken av Jesu døde kropp er i preken 15: *Dominica palmarum sermo* knyttet til det å huske på Jesu lidelse og død. Utgangspunktet for billedbruken er historien om Josef fra Arimatea som tar vare på Kristi kropp i et rent klede.

Croffeftum vér licame vara ok hiortun fra fyndum ok rængum girnðum. þat er at vér mœðem hold vart í mæinlåtum. en hug varn í varcunn við nænga. Døyðum í os rangar girnðir ok holdum í hiortum vörum minning pinflar Crift ok dæuða. fva fem Ioseph hulde licam drotenf ræinum duki²⁸ ok lagðe í grof. (Indrebø 1931: 81.23–28.)

La oss korsfeste våre legemer og våre hjerter fra synd og urett begjær, det er at vi skal trette kroppen med selvtukt og sinnet med langmodighet mot vår neste. La oss kvele alt urett begjær i oss og feire minnet om Kristi lidelse og død i våre hjerter, likesom Josef skjulte Herrens legeme i et rent klede og gravla det. (Salvesen 1971: 88.)

²⁸ I følge Indrebø (1931: 81, note 3) er *k* utydelig.

I følge Hjelde (1990: 246) er denne mystiske tolkningen av Josefs handlinger tradisjonell eksegeese, og han nevner i den forbindelse den frankiske eksegeten Haimo (d. 855). Det at Josef tar vare på Jesu torturerte og døde kropp, blir et bilde på hvordan den kristne skal minnes Jesu lidelse og død i sitt hjerte.

En interessant detalj er at det presiseres at Josef gjemmer Jesu kropp i et *rent* klede. Alle evangeliene forteller om Josef fra Arimatea som tar Jesu døde kropp ned fra korset og begraver den, men bare Matteus presiserer at kroppen legges i et rent klede (Matt 27, 59). Når prekenen tar med detaljen om det rene kledet, må det sees i sammenheng med at det å huske på Jesu lidelseshistorie også handler om å etterligne hans lidelse ved å korsfeste kropp og hjerte fra synd og onde gjerninger, altså ved å leve et rent liv. På samme måte som kampen mot synd identifiseres med helgenenes døde kropp, identifiseres også kampen mot synd med Jesu død på korset.

Bruken av bildet med Jesu døde kropp må også forstås i forbindelse med resten av prekenen. Gjennom hele teksten legges det nemlig stor vekt på hvordan de ulike elementene i Jesu lidelseshistorie kan fungere som en veiledning for det kristne livet. Prekenen har altså syn for det tropologiske betydningslaget i pasjonshistorien. Den gir både eksempler til etterfølgelse og viser hva en skal søke å ikke ligne. Jesus tok for eksempel ikke hevn, og den kristne skal ligne ham i tålmodighet i lidelser, mens en skal holde seg borte fra svik og ikke likne Judas som svek Jesus med et kyss.

Bildet med Josef som tar vare på Jesu døde kropp finner vi helt mot slutten av prekenen. Jesu døde og torturerte kropp blir altså et sentralt symbol som sammenfatter hele pasjonshistorien, både det den forteller om det som skjedde med Jesus, men også hvordan disse hendelsene viser hva som er rett kristent liv. Som nevnt før er kroppen i følge Engberg-Pedersen og Gilhus (2001: 15) et nøkkelsymbol i kristendommen. I Homiliebokens preken for palmesøndag samles nettopp mange meninger i Jesu døde kropp, og prekenen utnytter dermed kroppssymbolets mangetydighet.

Men kroppssymbolet utnyttes også på en annen måte i 15: *Dominica palmarum sermo*. Her får nemlig også den døde kroppen som står opp en billedlig funksjon. I dette tilfellet er det ikke snakk om Jesu oppstandelse, men om de døde som står opp idet Jesus dør på korset:

Læiði dauðra opnaðofc ok rifu upp margra hælagra licamer þær er í moldo lágo. því at margir fyngir opnaðo lóýnda luti hiarta fins fyrir scriptargöngu þa er postolar scýrðo andlega orð ok værc hælagra fæðra eptir upp-rifu drotens. þau er áðr váro fva fem í iorð väre grafen meðan þau váro æigi andlega fkilað. (Indrebø 1931: 81.5–10.)

De dødes graver åpnet seg, og mange helliges legemer som lå i jorden reiste seg, for mange syndere åpnet sine hjerters skjulte rom gjennom skriftemålet, da apostlene, etter Herrens oppstandelse, gav den åndelige forklaring på de hellige fedrenes ord og gjerninger. For disse hadde ligget som nedgravd i jord, så lenge de ikke ble tolket åndelig. (Salvesen 1971: 88.)

Igien ser vi at det legges et ekstra betydningslag til pasjonshistorien. Det som skjer idet Jesus dør, peker frem mot det som skal skje etter Jesu oppstandelse. Da utla apostlene skriftene i lys av Jesu død og oppstandelse (se for eksempel Apg 2). Kroppen symboliserer her Det gamle testamentes beretninger om fedrene. Den døde kroppen symboliserer bibelhistoriene uten den åndelige tolkningen, og er dermed knyttet til det negative, mens den gjenoppståtte kroppen symboliserer bibelhistoriene med apostlenes åndelige tolkning, og er dermed knyttet til det positive.

En annen måte å si det på, er at den døde og den gjenoppståtte kroppen symboliserer Det gamle testamentets *korpus*, jfr. kapittel 3.1. Den døde kroppen symboliserer korpusets uforståelighet og utilgjengelighet uten den kristne tradisjonens tolkning, mens den gjenoppståtte kroppen peker på hvordan Det gamle testamentets korpus blir tilgjengelig når det tolkes innenfor den kristne tradisjonen.

Vi møter også den døde kroppen som en del av et billedkompleks i de to prekenene knyttet til Epifania, det vil si Kristi åpenbaringsdag. Opp gjennom kirkehistorien fikk Epifania tre ulike bibelske historier knyttet til seg, slik at tre ulike hendelser ble feiret denne dagen: De tre vismennenes hylling av Jesusbarnet (Matt 2,1–12), Jesu dåp i Jordan (Matt 3,13–17, Mark 1,9–11, Luk 3,21–22) og vinunderet der Jesus gjorde vann til vin i et bryllup i Kana (Joh 2,1–11). I Homilieboken finner vi to prekener for denne dagen: Preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria* og preken 9: *Secundum Matheum. In epiphania*.

Preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria* tar hovedsakelig for seg Jesu dåp og Den hellige ånd, men mot slutten av prekenen finner vi også et stykke om kongene fra Østerland. I følge Hjelde (1990: 193) er kilden til denne delen av prekenen pave Gregor den stores preken for Kristi åpenbaringsdag.

Overgangen mellom de to stykkene ligger i at kongene fra Østerland fungerer som forbilder på hvordan en skal leve for å gjøre seg fortjent til å motta nettopp Den hellige ånd (se Hjelde 1990: 193). På samme måte som kongene brakte gaver til Jesusbarnet, skal også den enkelte kristne bære frem gaver for Gud: “þvi at licamlegar forner þæira merkia andlegar varar forner.” (Indrebø 60.27–28), “fordi deres kroppslige gaver er bilde på våre åndelige gaver” (*min oversettelse*). Igjen ser vi at noe konkret og “kroppslig” i bibelteksten blir tolket åndelig.

Ordet som brukes om gave er *fórn*. I følge Fritzner (1883–96: s.v. *fórn*) har dette ordet fire hovedbetydninger: ‘gave’, ‘offer’, ‘oblaten i messeofferet’ og ‘frukt, grøde’. I Homilieboken brukes dette ordet både om gaver eller offer mennesker gir, slik som å øve miskunn (se Indrebø 1931: 6.5–6, Salvesen 1971: 22), om offer i tempelet etter loven i Det gamle testamentet (se Indrebø 1931: 67.9–12, Salvesen 1971: 76) samt hvordan disse gammeltestamentlige ofrene er bilde på Jesu frelsende offer på korset (Indrebø 1931: 49.4–6, Salvesen 1971: 60).

Ordet *fórn* kommer trolig fra det latinske ordet *offerre*, og er kommet inn i det norrøne språket via kirkelig latin (Cleasby, Vigfusson og Craigie 1957: s.v. *fórn*). Det norrøne ordet for offer, *blót*, var knyttet til hedensk kultus og derfor ikke brukbart i kirkelig sammenheng (Cleasby, Vigfusson og Craigie 1957: *fórn*). Et lån fra latin var altså nødvendig.

Også i Homilieboken ser vi at ordet *blót* bare brukes i forbindelse med hedensk religionsutøvelse. I *In die sancti Olavi regis et martiris* brukes ordet for å beskrive de hedenske tilstandene i Norge før kristningen: “Nu fendi vár droten til þeirra trv-fafta menn at fnua þeim fra hæiðnum blotum” “Nå sendte Herren vår menn til dem, menn som var faste i troen for å vende dem fra hedensk blot.” (Indrebø 1931: 108.26–27, Salvesen 1971: 141.) Vi finner også ordet i sammensetningen *blótstaðr* i preken 28: *In die omnium sanctorum sermo.*: “[...] hælagr Bonefatius pafe [...] let kirkiu vigia í Ruma-borg guði til dyrðar ok ollum hælguðum mænnum hans. er aðr hafðe veret allra diofla blot-fstaðr.” “pave Bonifatius [...] lot innvie en kirke i Roma til ære for Gud og alle hans hellige menn. Tidligere hadde dette stedet vært nyttet som blotested for alle djevlene.” (Indrebø 1931: 143.26–29, Salvesen 1971: 124.) Her ser vi at avgudsdyrkelse identifiseres med djeveldyrkelse.

Skillet i bruken av ordene *fórn* og *blót* illustrerer hvor mye ideologi som kan ligge i språkbruk og valg av ord, og hvor viktig det var for kristendommen å skape en tydelig avstand til hedensk kultpraksis. Østerlandskongenes tilbedelse av Jesus og den førkristne tilbedelsen av Tor og Odin er etter Homiliebokens syn noe grunnleggende forskjellig. Derfor må det også omtales med forskjellige ord.

De gavene Østerlandskongene gir, gull, røkelse og myrra, er konkrete og fysiske. Men i Homiliebokens preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria*, fungerer de som bilder på ulike sider ved den åndelige virkelighet, de symboliserer de gavene hver enkelt kristen skal gi Gud på åndelig vis.

Gull, røkelse og myrra får med andre ord en tropologisk tolkning (jfr. Hjelde 1990:193). Gull er bilde på visdom, røkelse er bilde på bønner, og mest interessant i

denne sammenheng: myrra er bilde på et rent liv og avhold fra synd (Indrebø 1931: 60.30-61.2, Salvesen 1971: 71).

Det er myrraens virkning på døde kroppar som gjør at den er velegnet som bilde på et syndfritt liv. På samme måte som myrraen gjør at døde kroppar ikke stinker, verner et rent og syndfritt liv både menneskets ånd og kropp mot syndens stank: “Mirraurt fu er æigi letr funa likame dæuðra. merkir ræin-lifi ok fynda við-fio þa er ander varar ok licame varðvæitir við fynda daune.” “Myrra-urten, som ikke lar de dødes legemer råtne, er tegn på et rent liv og forsakelse fra synd som verner både sjel og legeme mot syndens stank.” (Indrebø 1931: 60.34–61.2, Salvesen 1971: 71.) Her er det verd å merke seg at både sjel og kropp skal vernes fra synden.

Preken 9: *Secundum Matheum*. In *ephiphania* har en mer utførlig utlegning av fortellingen om de hellige tre konger, og her ser Hjelde (1990: 197) det slik at prekenen er basert på mange ulike kilder. Her blir den tropologiske tolkningen av kongenes gaver et ledd i en større utlegning av hele bibelfortellingen om kongene fra øst, der mange av fortellingens konkrete detaljer får åndelige betydninger. Herodes representerer for eksempel djevelen, noe som i følge Hjelde (1990: 198) var en utbredt forestilling.

I tolkningen av vismennenes gaver bygger også denne prekenen på Gregor (Hjelde 1990: 199), og også her blir de hellige tre kongers gaver bilde på de gaver den enkelte kristne skal gi til Gud:

Gull fòrum vér guði ef vér fkinum í fægrð andlegar fpeke. Røykelfi fòrom vér guði ef vér brennum hugrenningar varar í við-konongar²⁹ ælde. at bønner varar gere þægian ilm guði. Ðat ma mirrā³⁰ gera at æigi fúni dauðir licamer. Ða fòrom vér Crifti mirram. ef vér holdum licamom vor(om)³¹ til ræinlifif. (Indrebø 1931: 63.21–26.)

Gull bringer vi Gud, når vi stråler av den skjønnhet som den åndelige visdom gir. Røkelse bringer vi Gud, dersom vi brenner våre tanker i angerens ild, slik at våre bønner frembringer en duft som er behagelig for Gud. Myrraen gjør at de dødes legemer ikke råtner, og hvis vi holder våre legemer til et rent liv, da bringer vi myrra til Kristus. (Salvesen 1971: 73.)

²⁹ Indrebø retter til *við-komningar*.

³⁰ Indrebø (1931: 63) retter til *mirra*.

³¹ Ordet er i følge Indrebø (1931: 63, note 6) tilsatt ute i margin med henvisningstegn, og bokstavene “om” er skåret bort.

Denne tolkningen av kongenes gaver i preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania* er, som vi ser, svært lik tolkningen i preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria*. Ikke minst brukes den stinkende, døde kroppen igjen indirekte som bilde på synd og urent liv.

Men i den andre epifani-prekenen legges også enda et betydningsnivå til vismennenes gaver i forhold til den første, en symbolikk som finnes igjen i flere ulike kilder, for eksempel hos Ambrosius og Pseudo Maximus³² (Hjelde 1990: 198–199). Gull, røkelse og myrra kan nemlig også som symbolisere ulike sider ved Kristus. Gullet symboliserer at han er herrenes Herre, røkelse symboliserer hans guddom og myrra hans manndom (Indrebø 1931: 63,18–20, Salvesen 1971: 73). Igjen ser vi altså at myrraen knyttes til det menneskelige og til kroppen.

I symbolikken knyttet til østerlandskongenes gaver fungerer røkelse og myrra som to motpoler. Til røkelsen knyttes det spirituelle; bønner og Kristi guddom, myrraen knyttes til menneskekroppen; til vern mot synd samt til Kristi menneskelighet. Bildet forsterkes også ved at det refererer til sanseinntrykk. Røkelsesduften, som menigheten kunne oppleve i kirken, knyttes til kontakten med det guddommelige gjennom bønnen, mens likstank knyttes til synden. Symbolikken forankres og konkretiseres med andre ord i kroppslige erfaringer.

I begge prekenene møter vi som sagt myrraurtens virkning på den døde kroppen som symbol på et syndefritt liv. I Homilieboken brukes altså både den døde og den spisende kroppen i billedlig sammenheng for å oppfordre til å leve et rett kristent liv.

Det er mange slags døde kroppar som dukker opp i Homilieboken. Både de nære kroppene, den lokale kirkegårdens døde kroppar, og de mer fjerne, Jesu og martyrenes døde kroppar, fungerer som bilder. De fleste bildene dreier seg om at en skal holde seg borte fra synd og leve rett.

På samme måte som den spisende kroppen er et effektivt bilde fordi den er noe folk hadde et konkret og nært forhold til, er også den døde kroppen noe som i aller høyeste grad angikk, og for så vidt ennå angår alle mennesker. Når *Stavkirkeprekenen* bruker de begravde kroppene på kirkegården som symbol, er dette kroppene til mennesker mottakerne har hatt et nært forhold til; foreldre, besteforeldre, naboer, søsken og ofte også barn.

Men fordi også Jesu kropp brukes billedlig i Homilieboken, slik vi har sett i palmesøndagsprekenen, knyttes ikke kroppen bare til det kjente og nære, men også til

³² Mange av prekenene som før ble tillagt Maximus av Torino (ca. 350–420) anser en i dag for å være skrevet av andre forfattere (Hjelde 1990: 23).

det ekstraordinære. Likevel er muligheten for identifikasjon til stede, fordi Guds kropp er en menneskekropp lik tilhørernes egne kropp.

Den døde kroppen er selvsagt også et svært dramatisk bilde. Døden er knyttet til frykt og usikkerhet, savn og tap, og i en tid uten kjølerom og et offentlig utbygd helsevesen var nok heller ikke likstank så fremmed for folk flest som det er i dag. Dette utnyttet i prekenene til Epifani for å understreke hvor alvorlig og ekkel synden er.

4.4.3 En helhet av flere deler

Homiliebokens billedbruk utnytter også forestillingen om at kroppen er satt sammen av mange deler. Denne egenskapen ved kroppen gjør den egnet til å knytte mange ulike meninger til seg. Kroppen kan, med sine mange ulike deler, organisere strukturen i større billedkomplekser.

Vi har alt vært inne på at Paulus utnytter denne muligheten til å beskrive relasjonene i menigheten og menighetens relasjon til Kristus (se kapittel 3.3). Homiliebokens forkynnelse utnytter forestillingen om at kroppen er en helhet av mange deler både til å bygge opp et billedkompleks som strukturerer konkret etisk veiledning og et annet billedkompleks som utlegger kjernepunkter i den kristne teologien.

4.4.3.1 Den omskårne kroppen

I Homiliebokens preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*, utnyttes kroppens kompleksitet til å bygge opp et bilde som skildrer hva som preger rett kristent liv. Her utlegges det hvordan en åndelig kan omskjære sine ulike kroppsdelar etter mønster fra Jesu omskjærelse, og på den måten etterlikne ham i renhet. Dette er som nevnt før et av eksemplene på hvordan Homilieboken i sin undervisning skiller mellom den indre og ytre høytiden (Hjelde 1990: 373).

Som vi så i kapittel 4.2, er preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo* den av Homiliebokens prekener som prosentmessig har flest forekomster av substantivet *likamr*, med hele 2,75 funn per side. Da store deler av prekenen er bygget opp rundt bildet med den omskårne kroppen, er ikke dette særlig overraskende.

Innholdet i prekenen kan gjenfinnes i mange andre prekener på nasjonalspråkene, men skriver seg opprinnelig fra Bedas homilie *In Octava Nativitatis Domini*. Mye av dette stoffet er gjengitt hos Haimo, og i tillegg til å bygge på Beda, bruker Homiliebokens preken for Jesu omskjærelse trolig i stor grad Haimos 14. preken som forelegg. (Hjelde 1990: 172.) Men Hjelde (1990: 181) påpeker også at han ikke har

funnet paralleller til alle de spiritualiserende tolkningene av omskjærelsen som finnes i prekenen.

Preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo* starter med en gjengivelse av evangeliteksten knyttet til høytiden for Jesu omskjærelse (se Lukas 2,21). Deretter presiseres det at selv om denne teksten har få ord, har den mange meninger i seg: “I þeffer guðspialle ero fá orð. en þæu en fá hafa þo morg merke í fér.” “Denne evangeliteksten teller bare få ord, men disse få er likevel rike på betydning.” (Indrebø 1931: 53.19–20, Salvesen 1971: 64.) Med andre ord, prekenen knytter mange lag av mening til bibelteksten.

Etter denne åpningen utlegger prekenen omskjærelsens bakgrunn. Jødernes rituale med å skjære forhuden av alle guttebarn den åttende dagen etter fødselen, var tegnet på pakten mellom Gud og hans folk. Gud innstiftet pakten med patriarken Abraham, som var den første til å la seg omskjære. Dette kan vi lese om i 1. Mosebok:

Så sa Gud til Abraham: ‘Du skal holde min pakt, både du og etterkommerne dine, fra slekt til slekt. Dette er pakten dere skal holde, pakten mellom meg og dere og etterkommerne dine: Alt av hankjønn hos dere skal omskjæres. Dere skal la forhuden bli omskåret, og det skal være tegnet på pakten mellom meg og dere. Hvert guttebarn hos dere skal omskjæres når det er åtte dager gammelt, i slekt etter slekt, både de som er født i huset, og de som er kjøpt for penger hos fremmede, slike som ikke er av din ætt. Både de som er født i ditt hus, og de du har kjøpt for penger, skal omskjæres. Slik skal min pakt være en evig pakt på kroppen deres. Men en uomskåret, en av hankjønn som ikke har fått forhuden omskåret, en slik skal støtes ut fra folket sitt; for han har brutt min pakt.’ (1. Mosebok 17,9–14)

Vi kan bruke Turners polare symbolmodell til å belyse noen sentrale sider ved denne riten. Ritens sensoriske pol vil da være knyttet til det mannlige kjønnsorgan, både til dets forplantningsevne og seksualitet samt fjerningen av forhuden. Omskjærelsen var, slik vi ser i bibelteksten over, en pakt “på kroppen”. Ritens ideologiske pol handler om opprettholdelsen av jødefolket som et eget kulturelt og religiøst samfunn.

Omskjærelsen er det som markerer om en tilhører fellesskapet eller ikke, med alt det innebærer av riter, normer, regler, maktstrukturer og så videre.

De to polene vekselvirker ikke minst gjennom det at fellesskapstilhørigheten uttrykkes fysisk på det mannlige kjønnsorganet, samtidig som det samme organet er nødvendig for videreføringen av israelsfolket.

Den gammeltestamentlige meningen med omskjærelsen vil i *quadrigas* tolkningssystem tilsvare *sensus literalis*. Typologisk tolker preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo* jødernes omskjærelse som et bilde på dåpen (Hjelde 1990: 173). “En þat er vitanda at umfcurðar-fkirn matte flict ftoða til hialpar í gyðinga lægum fem nu ftuðar vatz-fkirn.” “Og det skal vi vite at omskjæringens renselse hjalp jødene til frelse da de var under loven, som vannets renselse i våre dager frelser oss.” (Indrebø 1931: 54.1–2, Salvesen 1971: 6.)

Både omskjærelsen og dåpen knyttes altså til det norrøne ordet for renselse, *skírn*. Bruker vi Turners polare symbolmodell på middelalderkirkens dåpsritual, ser vi at ritens ideologiske pol på samme måten som den jødiske omskjærelsen trekker opp grensen for tilhørighet. De som var døpt, var en del av kirkens åndelige og kulturelle fellesskap. I dåpen ble en medlem både av den lokale kirken og et internasjonalt, hierarkisk maktsystem. Dette ble ikke minst markert ved at døpefonten som nevnt før stod ved kirkens inngang, den var porten inn til det kristne samfunnet (se Schumacher 2005: 75).

Ved den sensoriske polen finner vi kroppens fysiske møte med det rensende vannet. Denne fysiske handlingen symboliserte renselse fra synd, og det å være ren var en nødvendig forutsetning for å høre til i det kristne fellesskapet. Dermed henger den sensoriske og ideologiske polen ved dåpsritualet også nøye sammen.

Men den jødiske omskjærelsen knyttes også til en anagogisk mening, den peker frem mot evigheten (se Hjelde 1990: 421): “Sia er fon ok full umb-fcurðar-fkirn vær er á dómf-dæigi fnuafc af of allar oftyrcðer licámf ok andar. ok vér erom in læiddir í himin-rikif hól fyrir auglit fcapara varf.” “Dette vil bli vår sanne og fulle omskjæringsrenselse, når på dommens dag alle legemlige og sjelelige skrøpeligheter forlater oss, og vi føres inn i den himmelske hall for vår skapes øyne.” (Indrebø 1931: 54.27–28, Salvesen 1971: 65.)

For å komme til den himmelske hall, er det imidlertid nødvendig å leve et rett liv:

En ef vér vilium æignafc þessa dyrð á himni goðer brøðr. þa fcolum ver varðvæita andlega fcurðar-fkirn í hiortum værum ok likamum. En þat er at vér fniðem af of lofto likámf ok andar. þvi at fcurðar-fkirn drotenf merkir ræin-líui vart ok læið-reting fiða varra ef ver fnuumc fra fyndum. Þeff ena andlego fcurðar-fkirn fyndi fpa-maðr guðf þa er hann mælte. Sniði þer hiorto yður hælðr en licame yðra. (Indrebø 1931: 55.5–11.)

Men, gode brødre, dersom vi vil at denne himmelske ære skal bli oss til del, så skal vi gi akt på den åndelige omskjæring i våre hjerter og legemer. Den

består i at vi skjærer bort både legemlig og åndelig begjær³³, for Herrens omskjærelse er et bilde på vårt eget rene liv og den fremgang vi vil gjøre i liv og levnet, om vi vender oss fra synden. Om denne åndelige omskjæring talte Guds profet da han sa: 'Omskjær deres hjerter heller enn deres legemer.' (Salvesen 1971: 66.)

Den gammeltestamentlige omskjærelsen og ikke minst Jesu deltakelse i denne riten får altså også en tropologisk tolkning i *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*. Enhver kristen skal omskjære både hjerte og kropp, det vil si leve et rent liv både i det indre og i det ytre.

I Homilieboken brukes som nevnt før ofte ordet *hjarta*, 'hjerte' som en betegnelse på menneskets indre, etter mønster fra Bibelens bruk av ordet. Men ordet *hjarta* kan også sammen med *likamr* betegne mennesket som en helhet. (Hjelde 1990: 454.)

Når prekenen så siterer Det gamle testamentets profeter Joel og Jeremia under innflytelse av Paulus' tolkning av omskjærelsen (Gunnes 1971: 167), må ikke dette nødvendigvis forstås som en rangering mellom rent liv i det ytre og i det indre. Oppfordringen til å omskjære hjertet heller en kroppen, som vi finner i sitatet over, må heller forstås som en presisering av at omskjærelsesritens tropologiske mening er viktigere enn den bokstavelige. En skal altså heller leve et rent indre og ytre liv enn å omskjære seg i gammeltestamentlig forstand. Hos Paulus finner vi da også en del polemikk mot den gammeltestamentlige omskjærelsen, særlig i Galaterbrevet.

Det å leve rent med kroppen og det å leve rent med ånden og tankene er to sider av samme sak, og settes ikke opp mot hverandre i prekenen. En skal rense både hjerte og kropp: "Af þvi ræinfom ver hiorto vær ok licame goðer brøðr." "La oss derfor rense vårt hjerte og vårt legeme, gode brødre [...]" (Indrebø 1931: 56.29, Salvesen 1971: 67.) Her finner vi altså den gammeltestamentlige tanken om mennesket som en helhet (se kapittel 3.2).

Det er for øvrig i forbindelse med prekenens tropologiske meningslag at kroppssymbollets evne til å knytte mange meninger til seg utnyttes. Teksten bygger opp et utvidet bilde der omskjæring av menneskets ulike kroppsdelar blir bilde på hvordan en på ulike områder bør og ikke bør leve. Bildet inkluderer øynene, ørene, munnen, ganen, nesen (luktesansen), hendene og føttene. De ulike kroppsdelene svarer da til

³³ I følge Hjelde (1990: 178) er *lofto* en form av substantivet *løstr*, 'last' og ikke *losti*, 'begjær', slik en må anta at Salvesen (1971) går ut fra. Dette begrunner han med at Haimo i sin definisjon av den åndelige omskjærelse bruker det latinske ordet *vitia*, 'last', og at Haimos definisjon er den nærmeste analogien til Homiliebokens formulering.

ulike områder av menneskelivet, og på den måten utnyttet kroppssymbolet til å bygge opp en struktur av formaninger.

Noen av formaningene tar for seg rent kroppslige sider ved livet. For munnen og ganen sin del gjelder dette for eksempel fråtsing (Indrebø 1931:55.30–35, Salvesen 1971: 66), som vi alt var inne på da vi tok for oss den spisende kroppen. Andre formaninger dreier seg om det indre livet. De indre formaningene som knyttes til munnen og ganen, er for eksempel advarsler mot å gi etter for synden og dermed spise indre urenheter i hjertet:

Ðvi at en heuir æigi fa tækit³⁴ fcurðar-þkirn Criftf i bergingu munz finf. fa er mæler kin-roða nænge finum. eða bolfar honom í hiarta fino. eða fa er faurgar licam fin í oftilto ate ok dryccio. eða hann etr í hiarta fino en iðre uræinende. þat er³⁵ fyfi ok at-lat fynda. (Indrebø 1931: 55.35–56.4.)

For den som fører slik tale at han får sin neste til å skjermes, eller om han forbanner ham i sitt hjerte, eller om noen gjør legemet urent med eting og drikking, eller i sitt hjerte spiser den indre urenheter – det er at han har lyst til å synde og gir etter for synden – ja, da har han ennå ikke tatt imot og smakt Kristi rensende omskjærelse i sin munn. (Salvesen 1971: 67.)

Vi finner også advarsler både mot kroppslige og sjelelige fristelser i skildringen av omskjærelsen av øynene:

Sa þkirir æugu hugar finf ok licams er enga licamlega fægrð lætr tæla hug fin. ok hældr fyn finni fra þæim lutum ollum er hugr hans tøygia til rangra girnða. Ðvi at ofkirð ero þef æugo er opt vil fia þat er hugr hans eða likam tøygir til fræiftni. (Indrebø 1931: 55. 16–19)

Når vi ikke lar noen legemlig skjønnhet friste tanken, og vi holder øyet borte fra alt som vender sinnet mot onde lyster, da renser vi både våre åndelige og våre legemlige øyne. Med den manns øyne er ikke renset, som gjerne vil se det som trekker hans sinn eller legeme til fristelse. (Salvesen 1971: 66.)

³⁴ I følge Indrebø (1931:55, note 7) kan det også stå "*tekit*", da vokalen etter den først *t* er uleselig.

³⁵ Ordet er i følge Indrebø (1931: 56, note 1) tilsatt ute i marginen med henvisningstegn.

Her ser vi at både kroppen og sinnet har øyne, en tanke som for øvrig også finnes hos Paulus: “Må han gi dere lys til hjertets øyne, så dere får innsikt i det håp han har kalt dere til, hvor rik og herlig hans arv er for de hellige.” (Ef 1,18). Ytre kroppsdelar kan med andre ord beskrive indre egenskaper.

Et eksempel på dette finner vi også i skildringen av omskjærelsen av føttene. På samme måte som føttene bærer kroppen hit og dit, kan tankene føre sinnet i ulike retninger, og da gjelder det å unngå at de leder bort fra Gud:

Føtr enf iðra manz ero hugrenningar þær er bera hugen í himfa³⁶ staðe fem
føtr bera licamen. En þessi fota umm-fcurðar-flirn er at lata æigi liotar
hugrenningar bæra hugen fra guðf gætu. (Indrebø 1931: 56.26–27.)

Det indre menneskets føtter er tankene som bærer sinnet hit og dit, likesom føttene bærer legemet. Og disse føttenes omskjærelse består i dette, at en ikke lar stygge tanker føre sinnet fra Guds vei. (Salvesen 1971: 67.)

Når ulike åndelige formaninger knyttes til ulike kroppsdelar, tar forkynnelsen utgangspunkt i noe som for menighetsmedlemmene er nært og konkret. På samme måte som en forankring i kirkerommet og i tiden bidrar til å skape hukommelsesmønstre, slik Schumacher (2005: 80) påpeker, kan også forankringen i kroppen og dens ulike deler skape slike mønstre. Mennesket er en kropp, og når kroppens ulike deler blir “knagger” en kan henge opplæringen på, fungerer kroppen som en konstant påminnelse om den religiøse læren. For eksempel kan, som vi har sett, føttene som bærer kroppen minne en på å la tankene “gå i riktig retning”.

På liknende måte som *Stavkirkeprekenen* strukturerer forkynnelsen ut fra kirkebygningens oppbygning, strukturerer altså prekenen for Jesu omskjærelse forkynnelsen ut fra menneskekroppens oppbygging. Begge symbolene, både kroppen og kirken, brukes for øvrig for å betegne menigheten, både i Bibelen og i Homilieboken³⁷. Derfor kan også Homilieboken bruke kompleksiteten i begge symbolene for å utlegge ulike sider ved det kristne fellesskapets liv.

³⁶ Indrebø (1931: 56, note 5) skriver om dette ordet: “Ordet er fyrst skrive soleis; deretter er y sett yver i'en, men skrivaren hev gløymt aa retta i.”

³⁷ I *Stavkirkeprekenen* identifiseres kirken med menigheten med følgende ord: “æino nafne callaþ á bocum kirkian ok allt saman criftin lyðr” “[...] ‘kirkebygning’ og ‘kristenhet’ kalles med ett og samme ord i bøkene. [...]” (Indrebø 1931: 96.4–5, Salvesen 1971: 101. Indrebø retter *allt* til *allr*.)

4.4.3.2 Den korsfestede kroppen

Substantivet *líkamr* dukker også opp i forbindelse med et annet billedkompleks som utnytter forestillingen om at kroppen er satt sammen av mange ulike deler. I prekenen for festdagen for korsets gjenfinnelse, preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo*, finner vi følgende formulering: “Føtr ero ender licams. þvi iartæinir fa lutr croff-enf er føtr hans váro á negldir ftaðfeste goðra verka alt til enda lífs.” “Føttene danner ytterpunktene på legemet, derfor betyr den delen av korset som føttene hans var naglet til, utholdenhet i gode gjerninger til livets slutt.” (Indrebø 1931: 104.16–18, Salvesen 1971: 108.)

Disse ordene er en del av en større symbolsk utlegning av de mange meningene knyttet til kors-symbolet og Kristi korsfestede kropp. Prekenen starter med å gjenfortelle legenden om hvordan keiser Konstantins mor Helena fant igjen Herrens kors. Deretter utlegger prekenen den kompliserte symbolikken knyttet til korset og til Jesu korsfestede kropp (Indrebø 1931: 103.11–104.23, Salvesen 1971: 107–108). Slike utlegninger var utbredt i den kirkelige litteraturen alt fra kirkefedrenes tid (se Hjelde 1990: 318).

For det første symboliserer korset at frelsen gjelder for hele verden: Da korset lå på bakken, pekte det i alle fire himmelretninger, og er dermed tegn på at Jesu frigjørelse gjelder hele menneskeslekten. Jesu hode pekte mot øst, hans føtter mot vest, hans høyre hånd mot nord og hans venstre hånd mot sør.

Videre utlegges Jesu stilling på korset allegorisk som bilde på ulike sider ved ham selv (Hjelde 1990: 320). Jesu hode er bilde på hans guddommelige natur og hans føtter er bilde på hans menneskelige natur. Fordi solen går ned i vest og Jesu føtter pekte mot vest, viser dette at det var hans menneskelige natur som døde. Og fordi solen står opp i øst og Jesu hode pekte mot øst, viser dette at det var hans guddommelige natur som gjorde at han kunne stå opp igjen.

Siden Jesus ble korsfestet nord for Jerusalem, pekte hans venstre hånd mot byen, noe som viser at jødene ble utstøtt på grunn av sin vantro. Mens det at Jesu høyre hånd pekte mot nord, viser at han nettopp utvalgte seg hedningene fra nord.

Symbolikken knyttet til venstre og høyre side skriver seg trolig fra fortellingen om dommen i Matteus 25,31–46, der flokken på Jesu høyre side får evig liv, mens flokken på Jesu venstre side blir sendt bort til evig straff. I følge Hjelde (1990: 320) skiller Honorius, en av prekenens kilder, bare mellom gode og onde mennesker når han forklarer symbolikken knyttet til høyre og venstre hånd. Presiseringen av at Herren utvelger hedningene fra nord ser Hjelde som en original, norrøn tilpasning.

Når korset stod oppreist, stod det både fast i jorden og pekte opp i luften, og viser på den måten at Jesus forente det himmelske og det jordiske. Jesu utstrakte hender er bilde på hans miskunn og kjærlighet, både mot sine venner og mot de uverdige.

Deretter følger en tropologisk utlegning av korset som viser hva dets enkelte deler kan si om de kristnes tro og liv (Hjelde 1990: 320). Den delen av korset som var over Kristi hode, er bilde på håpet, og korsets armer er bilde på de to kjærlighetene, kjærligheten til Gud og kjærligheten til nesten. Den delen av korset som føttene var naglet til, er, som vi alt har vært inne på, bilde på utholdenhet i gode gjerninger gjennom hele livet. Og den delen av korset som var i jorden, og som en dermed ikke kan se, er bilde på de usynlige ting og Guds skjulte makt. Denne usynlige makten styrer alle ting på samme måte som den delen av korset som var i jorden holdt hele korset oppe.

Korset og Jesu korsfestede kropp knytter altså en mengde forskjellige meninger til seg, slik som læren om Jesu død og oppstandelse, hans to naturer, frelsen og fortapelsen, Guds makt samt oppfordringen til håp, kjærlighet og utholdenhet i gode gjerninger.

I denne symbolikken er det ikke menneskekroppen generelt, men Jesu korsfestede kropp som sammen med et annet svært sentralt kristent symbol, korset, fugerer som bilde. En kan selvsagt innvende at kors-symbolet er mye mer sentralt i kristendommen enn kroppen, og at det først og fremst er korset og ikke også den korsfestede kroppen som fungerer som symbol i denne sammenhengen. Men uten den kristne forestillingen om Guds kropp korsfestet på korset, hadde korset vært meningsløst som et kristent symbol.

I symbolkomplekset knyttet til Jesu korsfestede kropp, møter ikke tilhørerne det dagligdagse, sin egen kropp, men det ekstraordinære, Guds lidende kropp. Like fullt er det snakk om en menneskekropp, noe som til en viss grad åpner for identifikasjon, eller i det minste mulighet til å leve seg inn i forkynnelsen. Utlegningen av hva de ulike delene av både korset og Jesu korsfestede kropp er bilde på, kan dermed også ha fungert som hukommelsesmønstre på linje med utlegningen av den omskårne kroppen i preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*.

Det er viktig å poengtere at i dette komplekse bildet er det bare én forekomst av substantivet *likamr*. I tillegg finner vi også tre andre forekomster av *likamr* brukt i andre sammenhenger litt lenger ute i prekenen. Her har vi altså enda et eksempel på at kroppen kan være en sentral del av innholdet selv om selve substantivet *likamr* er lite frekvent, slik jeg var inne på i kapittel 4.1.

I den andre prekenen der kroppens ulike deler bygger opp et komplekst bilde, preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*, finner vi derimot 11 forekomster av *líkamr*. Grunnen til den store ulikheten i forekomst av *líkamr* skriver seg nok fra at sistnevnte preken i stor grad tar for seg hvordan en god kristen bør leve, også på det kroppslige planet, mens preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo* heller utlegger kristen kjerneteologi.

Rundt korset og Kristi korsfestede kropp bygges det opp en komplisert sammensetning av ulike meninger som blant annet omfatter kristologiske, soteriologiske og etiske elementer. I prekenen for Jesu omskjærelse finner vi derimot først og fremst konkret etisk veiledning, for eksempel advarsler om å holde seg borte fra både syndige tanker, fråtsing og upassende tale.

Dersom en tenker på at personen Jesus Kristus er selve sentrum i kristendommen (se kapittel 3.2), er det kanskje heller ikke så overraskende at det også knyttes mye abstrakt menining til hans kropp i preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo*. Det samme skjer, som vi var inne på i kapittel 4.4.2, også i prekenen for palmesøndag, preken 15: *Dominica palmarum sermo*. Der samles og oppsummeres hele lidelseshistorien med alle sine meninger i bildet av Josef som svøper Jesu døde kropp i et rent klede og begraver det. I preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo* strukturerer korssymbolet og Jesu korsfestede kropp didaktiske hukommelsesmønstre for sentrale punkter i kristen teologi og etisk veiledning; den korsfestede kroppen fylles med symbolsk mening.

Å strukturere forkynnelsen rundt et så konkret symbol har trolig vært en effektiv pedagogisk strategi. Korset var dessuten en sentral del av utsmykningen middelalderkirken, og kors og krusifikser er et av de elementene i kirkebygningen som utlegges i *Stavkirkeprekenen* (Indrebø 1931: 97.22–24 og 98.29–30, Salvesen 1971: 102 og 103). Ikke minst hang krusifikset over buen mellom kirkeskipet og kirkens kor. Når preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo* utlegger symbolikken knyttet til korset og Jesu korsfestede kropp i et kirkerom utsmykket med disse symbolene, må en kunne betrakte dette som en form for multimodal forkynnelse (se Aavitsland 2010).

4.5 Renhet og urenhet – kroppens muligheter og begrensninger

I kapittel 2.1.4 så vi at Homiliebokens tilblivelse må sees i sammenheng med kirkens opplæringsprosjekt i samtiden. Et av håndskriftets hovedanliggende har i den forbindelse vært å formane og lære folk opp i rett kristenliv, noe som kommer tydelig til uttrykk i mye av det som er skrevet om Homilieboken.

Hjelde (1990: 417) peker på at det å holde kristendommen i følge Homilieboken først og fremst var å være lydig mot Guds bud og leve rett. Gunnes (1971: 15–16) hevder at Homilieboken har en tendens til å tone ned den latinske retorikken til kildene den bygger på, og heller fremheve den moralske belæringen. Knudsen (1954: 4) skriver om bokens “etisk-praktiske ånd”, mens Tveito (2010) peker på at flere av Homiliebokens prekener er preget av bots- og dommedagsmotiver etter inspirasjon fra Wulfstan av York. Og ikke minst har Sandal (1996) gjennom sin undersøkelse av synd-motivet i de to norrøne homiliebøkene understreket at undervisning om hvordan en bør og ikke bør leve et viktig tema i Homilieboken.

Det at håndskriftet har dette fokuset, gir seg naturlig nok utslag i fremstillingen av kroppen. I Homilieboken befinner den enkelte kristnes kropp seg stadig i spenningsfeltet mellom de to ytterpunktene *saurlifi* og *hreinflifi*, altså ‘urent liv’ og ‘rent liv’. Og det finnes krefter som drar kroppen i begge retninger.

Dette uttrykkes tydelig i *Cveðiu-sending Alquini diaconi* i det stykket som tar for seg det rene livet: *Vmm ræin-liui*. I åpningspassasjen av dette stykket ser vi at mens det rene livet gjør kroppen til et sted for Den hellige ånd, gjør det urene livet kroppen til en bolig for djevlene:

Ræin-lifi er ængla lif. Ræin-lifi með litil-læte man hafa lannz-bygð hæilagf anda. þann er bræut recr ó-ræinan lofta. fva fem hæilog ritning mælte. Flyia mon hæilagrande licam þann er undir fyndir lægf. Liðir ok limar. varer sculu vera guði æignaðer. en æigi hordome. Seti maðr a mot girndum finum loga æilífra³⁸ cvala. Vænisc ungr maðr ræinflifi. at hann se værðr fpæki guðf. Þar fem er faur-lifi licams. þar er bygð diofullegf anda þeff er meft fagnar faurgan holz varf. (Indrebø 1931: 17.2–8.)

Kyskhhet vil si et liv lik englenes tilværelse. Kyskhhet sammen med ydmykhet vil bli en bolig for Den hellige ånd, han som driver bort den urene lyst, slik som den hellige skrift sa: ‘Den hellige ånd vil flykte fra det legeme som ligger under for synd.’ Våre ledd og lemmer skal være viet til Gud og ikke til vellyst. Når vi føler begjær, skal vi minnes flammene og den evige kval. De unge skal venne seg til renhet, for at de kan bli Guds visdom verdige. Der hvor legemet lever i urenhet, der har djevelens ånd sitt husvære, den ånd som mer enn andre gleder seg over vårt legemes urenhet. (Salvesen 1971: 32.)

³⁸ Eller *æilífra* (Indrebø 1931: 17, note 1).

Passasjen over er et uttrykk for kristendommens dualistiske verdensbilde, der den gode Gud og den onde Djevelen står mot hverandre, og der mennesket må velge side (Steinsland 1996: 24). Sitatet viser også at tanken på helvetes lidelser skal holde menneskene borte fra å velge det ondes side. Homilieboken er flere steder inne på hvordan de onde maktene har oppstått: En del av englene ble på grunn av sitt hovmod styrtet ned fra himmelen (se Hjelde 1990: 446).

Bibelens første antropogoni slår fast at mennesket og det øvrige skaperverket er skapt godt: “Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det var svært godt!” (1. Mos 1, 31). Men alt i 1. Moseboks tredje kapittel fortelles det hvordan mennesket lar seg lokke til å bryte Guds bud og dermed vises bort fra Paradis. Hjelde (1990: 446–447) peker også på at Djevelen stadig fremstår som den som frister menneskene til det onde. Et av eksemplene han nevner, er en passasje vi så på i forbindelse med den spisende kroppen, der den gamle Adam lar seg friste av Djevelen, mens den nye Adam, Kristus, står imot fristelsen (se Indrebø 1931: 42.30–35, Salvesen 1971: 55).

Og det er nettopp Jesus Kristus som beseirer det onde. Men om Homilieboken flere steder peker på at Jesus Kristus gjennom sin lidelse, død, nedstigning til dødsriket og oppstandelse er den som frelser mennesket (se for eksempel Indrebø 1931: 80.23–29, Salvesen 1971: 87), går like fullt veien tilbake til paradiset gjennom gode gjerninger og et rent liv. En passasje fra preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania*, illustrerer dette tydelig:

þvi at vér forom fra paradifar fælo fyrir ofmetnað ok ulyðni ok fyrir á-girni fynilegra luta. fyrir af-át. ok úftilta gleði. ok er os nauð-fyn aptr at hverfa til foftr-lannz varf fyrir litil-láte ok lyðni ok hamnan hæims. ok fyrir mæin-láte licamf ok iðran fynda. (Indrebø 1931: 63.30–34.)

For vi drog fra Paradiset og dets paradisiske salighet på grunn av hovmod og ulydighet og begjær etter de synlige ting, fråtsing og tøylesløs glede; men tilbake til fedrelandet må veien gå gjennom ydmykhet og lydighet og avkall på alt verdslig, gjennom legemlig selvtukt og anger over våre synder. (Salvesen 1971: 73–74).

Sitatet over finner vi i som en del av den allegoriske utlegningen av Det nye testamentets beretning om de hellige tre konger, som vi også var inne på i kapittel 4.4.2. I Det nye testamentet fortelles det at kongene valgte en annen vei hjem til sitt land. Det gjorde de fordi de ble varslet i en drøm om å ikke vende tilbake til Herodes, som ville drepe Jesusbarnet. Etter mønster fra Gregors 10. homilie, tolkes det at

kongene tok en annen vei hjem, som et bilde på at den enkelte kristne skal dra tilbake til paradiset på en annen måte enn han eller hun dro derfra: Det var det syndige og urene livet som gjorde at mennesket måtte dra fra paradiset og det er via det gode og rene livet at mennesket kommer tilbake til hjemlandet sitt.

I Homiliebokens fremstillinger av kroppen møter en stadig skildringer av hva som kjennetegner både det urene og rene livet, og ikke minst finner vi veiledning og formaninger som skal spore til realisering av kroppens potensial for rent liv.

4.5.1 Den urene kroppen

Homiliebokens mest omfattende skildring av den urene kroppen finner vi trolig i den teksten som har fått rubrikken *Visio sancti Pauli apostoli*, men som altså er en norrøn versjon av *Striden mellom legemet og sjelen*. Denne teksten består hovedsakelig av en dialog mellom sjelen og kroppen til et avdødt menneske. Innledningsvis hevder tekstens forteller at denne dialogen er et syn han fikk i drømme en lørdagskveld han lå og sov. Det er altså snakk om en *leizla*, en visjon.

I dialogen anklager sjelen og kroppen hverandre fordi de begge kommer til å gå fortapt. Etter en kort beskrivelse av utseendet til de to, starter sjelens klagemål mot kroppen:

Þat fyndifc mér at líc æit lá folget unndir gulu clæðe. ok sálan var ór faren.
fva fyndifc mer at hon väre noccvið ok í barns liki. ok væinaðe fér mioc. ok
var fú hin auma grøen fem graflaucr. ok henne hermdifc við licamenom ok
blotaðe honum ok fagðe. Licámr ec món fægja ill tiðenðe fra þér. þvi at þu
gerðir aldrigin þat er mér väre til gagnf. ok aldrigin helz þu æin-orð hvarke
við guð ne við mik. (Indrebø: 1931: 148.19–25.)

Det så ut for meg som om et lik lå skjult under et gult klede, og at sjelen hadde forlatt det. Videre syntes det meg at den var naken og i et barns skikkelse. Den bar seg svært, og stakkaren var grønn som gressløk. Den brukte seg på legemet, forbannet det og sa: 'Legeme, jeg har onde ting å si om deg, for aldri gjorde du det som var til gagn for meg, og aldri var du trofast, hverken mot Gud eller meg.' (Salvesen 1971: 131.)

Deretter følger en lang klagetale som går over omtrent tre sider i håndskriftet, der sjelen fremholder alle de klanderverdige sidene ved kroppens liv. Kroppen anklages blant annet for *ágirni*, 'grådighet' og *hórdómr*, 'hor', og for å være *illr lundaðr*, 'ond til

sinns' og *drambsfullr* 'hovmodig'. Noen av disse syndene dreier seg like mye om indre kvaliteter som fysiske handlinger, men her er det altså kroppen som holdes ansvarlig for synden både i det ytre og i det indre. Sjelen fremstiller seg selv som et offer for kroppens ondskap. Kroppen skulle egentlig tjene sjelen, men har sviktet sin herre slik at sjelen nå ikke får bo i himmelen. Anklagen avsluttes med følgende ord:

Licamr meðan þu vart hæil þa var-tu morgum manne þecr. en nu er-tu hverium læiðr. þu ilmir illa ok þínar víftir ero í illum ftað. ok þat er maclect fyrir illzu facar þínar. (Indrebø 1931: 151.18–21.)

Da du var frisk, du legeme, var du likt av mange, men nå er du motbydelig for alle, du lukter vondt, og på et skrekkelig sted holder du til huse. Og rett og riktig er det, så ond som du var. (Salvesen 1971: 133.)

I kapittel 4.4.2 så vi at synd og urent liv i preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania* indirekte forbindes med liklukt, idet myrraen og dens konserverende egenskaper knyttet til rent liv. I passasjen over ser vi på liknenede vis at det groteske og illeluktende ved en død kropp settes i forbindelse med kroppens urene, klanderverdige liv.

Men sjelen går heller ikke fri for kritikk. Kroppen tar nemlig til motmæle: "Þa fvaraðe licámr falenne ok mælte hart við falo." "Da tok legemet til gjenmæle og snakket hardt til sjelen:" (Indrebø 1931: 151.22, Salvesen 1971: 133.) Denne anklagen er noe kortere, da den går over omtrent én og en halv side i håndskriftet. I følge kroppen er det sjelens skyld at den ikke vil få en god og vakker oppstandelse på grunn av sjelen. For i følge kroppen hadde den ikke kunnet gjøre det onde hvis ikke sjelen hadde egget den til det. Kroppen fremstiller sjelen som sin styrmann, og gir dermed sjelen ansvaret for det som har skjedd. Visjonen ender da også med at kroppen stivner og hvier etter pusten, mens djevlene kommer drar den skrikende sjelen med seg bort.

Mye kan sies det synet på forholdet mellom kroppen og sjelen som kommer frem i denne teksten. Men i denne sammenhengen skal jeg nøye meg med å konstatere at teksten inneholder omfattende skildringer av både kroppen og sjelens synd, og at ingen av dem fremstår som "uskyldige". De har sammen bidratt til at de går fortapt.

Også i *Cveðiu-sending Alquini diaconi*, som kan beskrives som en håndbok i moral (Gunnes 1971: 159), finner vi tanken om at synd og urenhet kan finnes både i det indre og i det ytre, og prege både kropp og sjel. Her beskrives de åtte hovedsyndene på følgende måte: "ATta ero hofuð-læftir ok upp-haf allra fynda. Af þæim spretta upp fem af rotom aller læftir ok ilzur faurgaðf hugar. ok ó-ræinf licams." "Åtte hovedlaster ligger

til grunn for all synd. Fra disse skyter all slags last og ondskap både på legeme og sjel lik skudd fra åtte røtter.” (Indrebø 1931: 25.14–16, Salvesen 1971: 39.) Som vi ser i dette sitatet, er noe av det som kjennetegner hovedsyndene at de fører med seg en hel mengde andre synder.

Hovedsyndene var, i motsetning til hverdagssyndene, synder en måtte skrifte og utføre botshandlinger for å få tilgitt. Opprinnelig regnet man med åtte hovedsynder etter skjemaet til den franske abbeden Johannes Cassianus (ca. 360–432). Denne listen ble imidlertid forandret og utvidet med tiden, og finnes i mange ulike versjoner (Hjelde 1990: 27 og 458.)

Cveðiu-sending Alquini diaconi regner med følgende åtte hovedsynder: *ofmetnaðr*, *matvísi*, *hórdómr*, *fégirni*, *reiði*, *leti*, *úgleði*, *veggirni*, altså: hovmod, grådighet, hor, pengebegjær, sinne, latskap, mismot og æresyke. Alle de åtte hovedsyndene behandles etter tur under hver sin rubrikk. Det er særlig to av hovedsyndene i teksten som har en helt klar kroppslig komponent. Den første er *matvísi*:

Étne fynisc riki hafa yfir manne í þæmr háttom. þat er þa er maðr girnisc af matt-bræðef focum. at nøyta matar finf fyrir maclega tið. eða fetta ftund. eða hann byðr fer fyrri-bua dyr-legre fózlor en bæiði nauð-fyn licamf eða tignar hans. eða hann tæcr mæira í áte eða í dryc fyrri girnd ó-ftillingar finnar en ftoðe hæilfu hanf. (Indrebø 1931: 26.6–11.)

På tre måter kan grådighet få makt over menneskene: først når et menneske har slikt hastverk med å komme til bords at han spiser før det sømmes seg til den fastsatte spisetid, dernest når han byr folk å lage til lekrere retter enn hans legeme eller rang i samfunnet fordrer, og til slutt om han forsyner seg rikeligere av både mat og drikkevarer enn gagnlig er for helsen. (Salvesen 1971: 40.)

Formaningene er her svært konkrete og retter seg mot situasjoner som fort kan oppstå i hverdagen, vel å merke hvis en har råd til det: En skal ikke spise før tiden, maten skal ikke være for flott og en skal ikke spise for mye. Vi ser også at de svært kroppslige, helsemessige følgene av grådighet på mat understrekes.

Men storspising får også konsekvenser for andre sider av menneskets liv, og ikke minst fører det til generell kroppslig urenhet: “Af þæirri ætne gerefc óftilt glæði. Glima. Hægóme. Gæðlæyfi. O-ræinfa licams. O-ftaðfæfti hugar. Of-dryccia. Lofta-fæmi. Þvi at of-fylli qviðar³⁹ || famnafc licams lofte.” “Storspising avler tøylesslós glede, tåpelighet,

³⁹ I håndskriftet er *a* og *æ* er sammenskrevne (Indrebø 1931: 26, note 1).

tomt snakk, legemlig urenhet, et ustabilt sinnelag, drikk, usedelighet. For når maven blir full, samler man opp legemlig lyst.” (Indrebø 1931: 26. 11–14, Salvesen 1971: 40.)⁴⁰

Da vi undersøkte den spisende kroppen som bilde i kapittel 4.4.1, så vi at bredden i denne billedbruken pekte i retning av et ambivalent forhold til mat. To av sitatene vi gjennomgikk da var hentet fra *Cveðiu-sending*, og de forholder seg svært forskjellig til den spisende kroppen. I stykket *Vmm coft-gæfe lefnengar*, sammenliknes det å spise med det å ta til seg Guds ord, mens i stykket *Vmm faoftu* knyttes nytelse av lekre retter til synd og står i motsetning til det å tilegne seg den religiøse forkynnelsen. Også i stykket *Vmm matt-vifi* ser vi altså at det advares mot fråtsing.

Den andre kroppslige hovedsynden i *Cveðiu-sending* er *hórdómr*. Dene synden har imidlertid ikke bare en ytre, fysisk side. Ytre hor påvirker ens indre og ikke minst ens innstilling overfor Gud:

Hórdómr værðr af famlage licams med cono noccorre. eða í nøccve orðu faurlifi at fylla hita loftans. Ðaðan af gerefc blind-læicr hugar. ó-ftað-fæfti augna ok alz licams. Oftilt aft. opt háfke lífs. Slaug. ok læicar. Bæiðni. ok oll oftilling. hattr boðorða guðf. ok ómægin hugar ok rangar girndir. Orøct u-orðenf lífs. en tøyging ny-lægs. (Indrebø 1931: 26.21–26.)

Hor vil si legemlig omgang med en hvilken som helst kvinne, eller enhver annen form for urenhet for å tilfredsstille ens brennende begjær. Denne lasten avler sinnets blindhet, øynenes, ja hele legemets ustadighet, tøylesløs kjærlighet, ofte livsfare, skamløshet, kåthet og frekk spøk, begjær og all slags tøylesløshet, uvilje mot Guds bud, en avmektig vilje og begjær etter alt som er oss forbudt, likegladhet overfor det fremtidige liv og fristelsene i det jordiske. (Salvesen 1971: 40–41.)

Avsnittet om hor forklarer for øvrig innledningsvis at synden oppstår når sjelen gir etter for kroppens lyster.⁴¹ Det finnes altså et klart skille mellom sjel og kropp i *Vmm hordom*. Men på den andre siden ser vi, som i *Visio sancti Pauli apostoli*, at de to delene av mennesket er avhengige av hverandre, og at kroppens og sjelens liv henger nøye sammen.

⁴⁰ I både *Norrøn ordbok* og *Fritzner* (1883–96) er *glíma* oversatt med ‘brytekamp, fangtak’. Denne betydningen passer ikke inn i den sammenhengen vi finner ordet i her, og Salvesen (1971) oversetter det med ‘tåpelighet’, trolig på bakgrunn av parallelltekster på andre språk. I følge Cleasby, Vigfusson og Craigie (1957: s.v. *glíma*) er substantivet akkurat i Homilieboken ment å tilsvare det latinske *scurrilitas*, det vil si *buffoonery* eller *scurrility* på engelsk (Lewis og Short 1958: s.v. *scurrilitas*) altså ‘narrestreker’ eller ‘grovhet, råskap, uanstendighet’.

⁴¹ I den forbindelse brukes ordet *hold* om ‘kropp’ (Indrebø 1931: 26.17–21.)

4.5.2 Den rene kroppen

For det er ikke bare den urene kroppen og det urene livet som beskrives i Homilieboken. Håndskriftet er også i stor grad preget av oppfordringer til og skildringer av det gode og rene livet. Og flere av forekomstene av *líkamr* i håndskriftet opptrer i forbindelse med slike passasjer. På samme måte som mennesket kan være preget av urenheter både i det ytre og i det indre, kan også renhet prege både kropp og sjel.

I den allegoriske utlegningen av bibelfortellingen om de hellige tre konger i preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania*, blir kongenes gaver, slik vi var inne på i kapittel 4.4.2, tolket tropologisk. Gavene blir bilder på det offer, *fórn*, enhver kristen skal gi til Kristus. Den kristne skylder å føre ham både en syndfri sjel og en syndfri kropp: “Konongar fórðo Crifti gull ok røykelfe ok mirram. en vér æigum at føra ond hugfcot <ok> licam varn fynda-laufan.” “Kongene brakte Kristus gull, røkelse og myrra; og vi skylder å føre ham vår sjel, våre tanker og vårt plettfríe legeme.” (Indrebø 1931: 63.16–18, Salvesen 1931: 73.)

I preken for kyndelsmesse, preken 11: *Purificatio sancte Marie. Sermo*, er det en annen type *fórn*, nemlig den gammeltestamentlige offerpraksis som blir tolket tropologisk. Kyndelsmesse ble feiret til minne om frembæringen av Jesus i tempelet (Luk 2,22–39) Her fortelles det blant annet at hans foreldre bar frem det offeret som Moseloven påbød for alt førstefødt av hankjønn: to turtelduer eller dueunger. Dette offeret har en moralsk mening: “Førum vér oc þa guði turtura ok dufur. þat er æinfald-læicr. ok ræinlifi hugar. ok licamf. ok coft-gæfe bønna.” “La oss derfor være med og bringe Gud turtelduer og duer, det er åpenhet og renhet på legeme og sjel og nidkjærhet i bønn.” (Indrebø 1931: 69.12–14, Salvesen 1971: 78.)

I preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* beskrives det rene livet i forbindelse med utlegningen av hva det vil si å holde allehelgenshøytiden rett for Guds jomfruer: “Sa hældr maclega hotið møyium guðf. er varð-væitir licám sín fra fæur-lífi. en hiarta fit fra andlegum hordóme. en þat er fra u-ræinum hugrenningum.” “Den som verner sitt legeme mot alt urent liv og sitt hjerte mot åndelig hor, det er, mot urene tanker, han feirer med rette høytiden for Guds jomfruer.” (Indrebø 1931: 146.3–36, Salvesen 1931: 126.)

Denne passasjen er, som vi så i kapittel 4.4.2, et ledd i allehelgensprekenens utlegning av hva det vil si å feire høytiden rett for de ulike gruppene av helgener dagen er viet til. Passasjen er også enda et eksempel på Homiliebokens vektlegging av at urenheter kan prege både det ytre og det indre livet. Jomfruens høytid skal feires ved å vokte seg for kroppslig urent liv og urene tanker.

Avslutningsvis poengterer preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* at når en feirer allehelgenshøytiden rett på åndelig vis, påvirker dette kroppen i positiv retning: “Þetta er andlect hotiðar-hald ok fía fon pryði er fegrir hiortu var ok licame. ok laðar til hugfcota varra droten fialfan ok engla hans ok alla hælga.” “Dette er den åndelige høytidsfeiring og den sanne pryð, som forskjønner vårt hjerte og vårt legeme, og som ber Herren selv, hans engler og alle hans hellige å tre inn i vårt sinn.” (Indrebø 1931: 147.3–6, Salvesen 1971: 127.)

Det indre påvirker her det ytre. Rett feiring av høytiden, der en følger alle de helliges eksempler, gjør kroppen vakker. I Homiliebokens religiøse univers har altså kroppen et potensial til å bli preget av det gode, det som kommer fra Gud.

En svært ren kropp kan sammen med en svært ren sjel også gi mennesket uvanlige evner og egenskaper. Denne tanken møter vi i prekenen for mikkelsmesse, preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis*:

Ðeir ero fúmir er fva væl hafa ræinfaðan hug sín fra uræinum hugrenningum ok licam fra fyndum at þæir mego diofla reca. fra mænnum. ok hægna vándamenn at u-fiðum. þvi at þeir verða ftercre an ureinir andar er rauftlega ftíga yfir fyndir finar. flikir æigu at hværfa í fvæit með veldis-englum. (Indrebø 1931: 138.26–31.)

Det finnes også mennesker som har rensert sitt sinn så vel for urene tanker og sitt legeme for synd at de kan drive djevler ut av menneskene og hindre de onde i å begå onde gjerninger. For de som med djervskap overvinner sine egne synder, blir sterkere enn de urene åndene. Slike mennesker har rett til å gå i sveit med veldes-englene. (Salvesen 1971: 119.)

Strukturen preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* har mange likhetstrekk med strukturen i *In die omnium sanctorum sermo* (jfr. Hjelde 1990: 373). I begge prekenene gjøres det først rede for hvem den aktuelle høytiden er viet til, henholdsvis engelen og helgenene. I allehelgensprekenen utlegges det så hvordan den enkelte kristne skal etterligne de ulike grupper av helgener for å feire høytiden rett. I prekenen for mikkelsmesse oppfordres derimot menigheten til å likne englene, og menneskene grupperes etter hvilken type engler de ligner. De skal nemlig fylle englenes hærskarer.

I den forbindelse knyttes de menneskene som lever svært rent både i det indre og i det ytre til veldesenglene, de som: “[...] ero fendir af guði at ftoðfa uræinna anda at þæir grande eigi mænnum frammar en guð lofar.” “[...]blir sendt av Gud for å stagge de urene

åndene, slik at de ikke skader menneskene mer enn Gud tillater.” (Indrebø 1931: 137.28–29, Salvesen 1971: 118.) *Hreinlífi* overvinner altså det onde.

I både preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania*, preken 11: *Purificatio sancte Marie. Sermo*, preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* og preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* formanes det til rent kroppslig liv med utgangspunkt i eksempler fra den religiøse forestillingsverden, enten det er østerlandskongene, Maria og Josef, de hellige jomfruene eller veldesenglene som fungerer som forbilde. De religiøse mytene knyttes dermed til kroppens daglige liv. Mytene blir formidlere av grenser og muligheter for den kristne kroppen, og mytenes aktører blir modellerer som en enkelte kristne oppfordres til å etterligne.

Formaningene om å leve et rent liv gjelder alle kristne. Men i preken for påskedag, preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum*, understrekes det at påbudet om et rent kroppslig liv særlig gjelder prestene. Å kunne holde seg unna sanselige lyster er en forutsetning for å ha et presteembete:

Þvi at engum er fyrr lofat at taka fyflu kenni-mannz en hann kan hægna licam sín fra munuðum. Þvi at þa megom vér oðrum vífa goða cofta gætu ef vér liggium æigi fialfer undir loftum. (Indrebø 1931: 86.20–23.)

[...] for ingen har lov til å la seg prestevie før han kan holde seg unna legemlig lyst. For bare hvis vi ikke selv ligger under for laster, kan vi vise andre det rette valgs vei. (Salvesen 1971: 93.)

Passasjen dukker opp i forbindelse med den allegoriske utlegningen av innstiftelsen av det jødiske påskemåltidet (se 2. Mos 12). Blant forskriftene for dette måltidet er følgende påbud for hvordan måltidet skal inntas: “Slik skal dere spise det: Med kjortelen bundet opp om livet, sko på føttene og stav i hånden. Spis det i all hast! Det er påske for Herren.” (1. Mos 12,11)

Prekenen for påskedag følger her Gregors 22. homilie (Bekker-Nielsen 1960: 102) i sin tolkning av bibelteksten, slik at kjortelen som skal bindes om livet er bilde på avhold fra urett legemlig lyst, mens staven er bilde på prestenes hyrdeembete. Det at bibelteksten først nevner kjortelen, og så staven, betyr at en må kunne holde seg unna kroppslige lyster før en kan ha et presteembete. Begrunnelsen er, som vi kan lese i sitatet over, prestens veiledningsoppgaver.

Jeg har tidligere vært inne på at den religiøse undervisningen var en av prestenes viktigste oppgaver i det norrøne samfunnet. Når menigheten skulle læres opp i rett

kristen livsførsel, som ikke minst omfattet kroppens renhet, hadde presten en essensiell rolle. Dermed stilles det også strenge krav til ham.

4.5.3 Fra urenhet til renhet

Når både det rene og det urene kroppslige livet beskrives i Homilieboken, er dette fordi mennesket må ta et valg. Mennesket kan hele tiden velge å realisere enten det onde eller det gode, og kroppen har et potensial både til det rene og det urene livet, til både *hreinflífi* og *saurlífi*.

Homilieboken ønsker så klart å spore til å leve rent og godt, og skisserer flere steder en bevegelse fra *saurlífi* til *hreinflífi*. I kapittel 4.4.3.1 så vi hvordan formaningen til rent liv i preken 7: *In circumcissione domini nostri Iesu Christi sermo*, struktureres ut fra kroppens ulike deler, som alle skal renses. Avslutningsvis oppsummeres prekenens oppfordring til å rense kroppen: “Scirum vér hiorto vær ok licame fva fem en mælte Davið. Hiarta mit ok holld mit fagnaðo í guði lifanda.” “La oss rense våre hjerter og legemer, slik som David fremdeles sier: ‘Mitt hjerte og mitt kjød frydet seg i den levende Gud.’” (Indrebø 1931: 57.5–7, Salvesen 1971: 67–68.)

Her ser vi at det rene livet knyttes til glede, en glede som også gjelder kroppen. Vi ser også igjen et eksempel på at det indre og ytre livet henger nøye sammen, idet en skal rense både hjerte og kropp, slik at de begge kan fryde seg.

Hvordan skal en så oppnå et rent liv i kroppen? I Homiliebokens undervisning fremholdes i flere tekster *meinlæti* som en effektiv metode for å rense kroppen. I denne sammenhengen betyr substantivet *meinlæti* ‘selvfornektelse, avholdenhet’ (Fritzner (1883–96: s.v. *meinlæti*, betydning 2). eller også *self-chastisement*, altså ‘selvtukt’ (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *meinlæti*, eccl.).

Ett av de stedene i Homilieboken der det oppfordres til kroppslig selvtukt, er i en passasje i preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum*. Også denne passasjen er et ledd i den tropologiske utlegningen av det jødiske påskemåltidet, og her er det to av måltidets komponenter som utlegges: usyret brød og bitre urter (jfr. 2. Mos 12,8). Modellen for utlegningen er også her Gregors 22. preken (Bekker-Nielsen 1960: 102). Det usyrede brødet er bilde på gode gjerninger uten verdslig forfengeligheit, mens åkersyren er bilde på kroppslig selvtukt:

Ácr-furur ero rammar í munni. ok merkia þær licams mæin-læte. Ða etom vér þiarft brœuð við ácr-furum er vér mœðum licame vara í mæin-lætum. ok dugum nængum værum fyrir guðf ælſco en æigi fyr ágirni manna lofs.
(Indrebø 1931: 85.1–5.)

Åkersyren er besk i munnen, og den står for den legemlige selvtukt. Hvis vi plager vårt legeme i selvtukt, og hjelper vår neste av kjærlighet til Gud, og ikke for å bli rost av mennesker, da spiser vi usyret brød og åkersyre.
(Salvesen 1971: 91.)

I følge Hjelde (1990: 256) skiller prekenen seg noe fra Gregors homilie i forbindelse med tolkningen av åkersyren. I Gregors tekst er åkersyren i følge ham bilde på “angerens gråt og botens bitterhet” (Hjelde 1990: 101). Men som vi ser av sitatet over, lar heller Homiliebokens preken åkersyren være bilde på kroppslig selvtukt. Denne justeringen trenger imidlertid ikke å ha skjedd på norrøn grunn. Bekker-Nielsen (1960: 101) holder det for et åpent spørsmål om mønsteret for Homiliebokens påskepreken, som hovedsakelig er en sammensetning av Gregors 21. og 22. homilie, er importert eller utformet i Norge.

Også i prekenen for palmesøndag, preken 15: *Dominica palmarum sermo*, møter vi oppfordringen til selvtukt: “Croffestum vér licame vara ok hiortun fra fyndum ok rængum girndum. þat er at vér mœðem hold vart í mæinlætum. en hug varn í varcunn við nænga.” “La oss korsfeste våre legemer og våre hjerter fra synd og urett begjær, det er at vi skal trette kroppen med selvtukt og sinnet med langmodighet for vår neste.” (Indrebø 1931: 81.23–25, Salvesen 1971: 88.)

Denne passasjen er en del av prekenens avsluttende oppfordring til å feire “tacn pinflar Crift” “mysteriet ved Kristi lidelse” (Indrebø 1931: 81.11, Salvesen 1971: 88) gjennom å ligne ham. Jesus Kristus fungerer altså som forbilde på det rene livet. Hjelde (1990: 245) påpeker at tanken om at en skal korsfestes sammen med Kristus også er en nytestamentlig tanke, se Romerbrevet 6,6 og Galaterne 2,19f (Hjelde 1990: 245).

Tanken om at kroppen trenger å tuktes, og at Jesu korsfestelse blir et bilde på dette, peker i retning av et negativt kroppssyn. Men samtidig bør en ha in mente hvordan Jesu lidelseshistorie ender: med kroppens oppstandelse fra de døde, noe jeg vil komme tilbake til i kapittel 4.6.

Også i den første epifaniprekenen, preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria* møter vi forestillingen om at kroppen skal renses ved selvtukt:

Scirum ver hug varn í tærum en licam varn í mæin-lætum. ok oll værc vær í æft ok í litil-læte at vér megem fía himna opna yfir os ok komasc til þæira fagnaða er drotten lauc up fyrir os í fírn fínni. fa er lifir ok rikir per omnia fecula feculorum amen. (Indrebø 1931: 61.5–9.)

La oss rense vårt sinn med tårer, vårt legeme gjennom trengsler, og alle våre gjerninger i kjærlighet og ydmykhet, for at vi kan få se himlene åpne over oss, og bli ført inn i den salighet som Herren åpnet for oss med sin dåp, han som lever og regjerer *per omnia saecula saeculorum. Amen.* (Salvesen 1971: 71.)

Preken 8: *In epiphania domini sermo necessaria* handler, som jeg var inne på i kapittel 4.5.3, hovedsakelig om Jesu dåp i Jordan. Sitatet over følger imidlertid rett etter den tropologiske utlegningen av østerlandkongenes gaver, som vi undersøkte kapittel 4.4.2, og som utgjør prekenens avslutning. Denne avslutningen inneholder, som vi ser, en generell oppfordring til å leve rett. Men det knyttes også an til det eskatologiske perspektivet, slik Hjelde (1990: 194) poengterer. Å rense sjelen og kroppen er en forutsetning for å få del i det himmelske livet.

Vi har nå sett flere eksempler på at selvtukten i Homilieboken fremstår som et verktøy for å oppnå kroppslig renhet. Men slike fysiske øvelser er i følge prekenen for askeonsdag, preken 14: *In capite ieiunij sermo*, ikke tilstrekkelig i seg selv:

Af því er nauðfyn at vér faitem æigi at æinf við ate ok dryc. hældr mæir við fyndum. ok liótum hugrenningum. Þvi at litit tiyr os at mœða licam varn í fœftum. ef hugrn unir við liotar girnðir. eða licamr-en varnar æigi við rangum munuðum. Licams fafta er at varna við fœzflo. en andar fafta er at fía við fyndum. Þeffa tvinna fœfto merkir þat er droten faftaðe æigi at æins .xl. daga. hældr ok .xl. natta. En með því at vér mif-gerðum í ond ok licam. þat er í hugrenningum ok orðum ok vercum. þa er maclect at vér faitem daga ok nætr. þat er at vér haldem os fra fyndum andar ok licamf. (Indrebø 1931: 75.22–30.)

Derfor skal vi faste, ikke bare fra mat og drikke, men enda mer fra synd og stygge tanker. For det gagnar oss lite å plage vårt legeme med faste, dersom sinnet gleder seg ved usselt begjær, eller legemet ikke vokter seg for ulovlig lyst. Legemlig faste vil si å være avholdende når det gjelder mat, men åndelig faste vil si å vokte seg for synd. Disse to formene for faste ligger skjult i det at Herren fastet ikke bare i førti dager, men også i førti netter. Og siden vi har syndet både på legeme og sjel, det er i tanker, ord og gjerninger, er det rett at vi faster dag og natt, det vil si at vi holder oss borte fra både sjelelig og legemlig synd. (Salvesen 1971: 83.)

Her skilles det mellom åndelig og legemlig faste – avhold fra mat og avhold fra synd. I følge Hjelde (1990: 233) taler kirkefedrene ofte om kroppslig og åndelig faste: “*jejunium corporis et animi*”.

Men også den åndelige fasten får konsekvenser for kroppens liv, idet åndelig faste inkluderer avhold fra kroppslig lyst og syndige gjerninger. Og det at Herren fastet i førti dager og førti netter er et bilde på at den kristne skal avstå både fra sjelelig og kroppslig synd.

Også i askeonsdagsprekenen, ser vi hvordan menneskets indre og ytre henger nøye sammen i realiseringen av det rene, gudevillede livet. Mennesket må velge mellom det gode og det onde både med kropp og sjel, og det er mennesket som helhet som har mulighet til å realisere det rene eller det urene livet.

I den religiøse forestillingsverdenen som trer frem fra Homiliebokens tekster, oppfattes derfor ikke kroppen som den delen av mennesket som vil det onde, slik en gjerne så for seg kroppen i den hellenistiske kulturen (se kapittel 3.2). Både sjelen og kroppen har potensial både til det onde og til det gode. Det settes grenser for kroppen i den religiøse forkynnelsen, men kroppen har også muligheter til å realisere det rene livet. Denne realiseringen virkeliggjøres imidlertid gjennom selvtukt, som innebærer at kroppen på forskjellig vis skal plages.

4.6 Guds kropp

Gud har som nevnt en kropp i kristendommen, og både tonaturslæren og treenighetslæren innebærer troen på at mennesket Jesus Kristus også er Gud, slik vi så i kapittel 3.2. Den vanligste kristologiske betegnelsen i Homilieboken er *dróttinn* (Hjelde 1990: 439). Men det er også svært vanlig å bruke ordet *guð* m. i betydningen Jesus Kristus i den norrøne kirkelige litteraturen, og dermed understreke hans guddom. Dette gjelder også Homilieboken (Hjelde 1990: 437–438, se også Holtsmark 1955: s.v. *guð* m.) Når en bruker betegnelsen *guð* om Jesus Kristus, er det i følge Hjelde (1990) ikke snakk om en identifisering av Faderen og Sønnen. Det er heller et uttrykk for at Sønnen er forkynnelsens hovedfokus og at “Det er ham nordboerne på levende og anskuelig måte møter som Gud.” (Hjelde 1990: 439).

Siden Jesus både er sann Gud og sant menneske, har han en kropp, slik alle andre mennesker har. Denne Jesu kropp har en sentral plass i Homiliebokens kroppsmotiv, og i mange av forekomstene av substantivet *líkamr* er ordet brukt om nettopp Jesu Kristi kropp. Noen av disse har jeg alt tatt for meg i forbindelse med bruken av

kroppen som bilde i Homilieboken. Men Jesu kropp opptrer også i andre sammenhenger.

Kirkeåret var og er stadig ordnet slik at de ulike høytidsdagene for sentrale hendelser i Jesu liv på jorden, slik som hans fødsel, død, oppstandelse og himmelfart, holdes i kronologisk rekkefølge. På grunn av Homiliebokens perikopiske oppbygning, kan vi følge Jesu jordiske liv utover i håndskriftet, fra hans fødsel og til han drar opp til himmelen.

4.6.1 Inkarnasjonen

I Homiliebokens andre julepreken, preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo*, er Jesu inkarnasjon et av hovedtemaene. Ordet *inkarnasjon* er sammensatt av det latinske prefikset *in-* og det latinske substantivet *caro*, 'kjøtt', og den latinske passiv-sammensetningen *incarnari* betyr da 'å bli kjøtt' (Bokmålsordboka 2010: s.v. *inkarnasjon* og *inkarnere*, Lewis og Short 1955: s.v. *caro* og *incarnari*). Den teologiske termen uttrykker dermed det at Jesus Kristus får en kropp.

Det norrøne ordet for inkarnasjonen er *hingatkváma* (Hjelde 1990: 440). Ordet betyr egentlig 'å komme hit' eller 'å komme til verden' (Fritzner (1883–96: s.v. *hingatkváma*). I det norrøne ordets etymologi er dermed ikke troen på at Jesus får en kropp like klart uttrykt som i det latinske *incarnari*. *Hingatkváma* brukes for øvrig ikke bare i kirkelig sammenheng i betydningen inkarnasjon, men kan også betegne ankomst i videre forstand (Cleasby, Vigfusson og Craigie, 1957: s.v. *hingatkváma*), Ordet forekommer syv ganger i Homilieboken (Holtsmark 1955: s.v. *hingatkváma*), alle i betydningen Jesu Kristi inkarnasjon.

Inkarnasjonen kan imidlertid også uttrykkes på andre måter i norrønt språk. I alle de fem forekomstene av *líkamr* i preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo*, inngår dette substantivet i en formulering som uttrykker den samme meningen som *hingatkváma*. Med tanke på at dette er en julepreken, er denne bruken av *líkamr* ikke særlig overraskende. Det er kanskje mer påfallende at Homiliebokens første julepreken, *De natiuitate domini sermo*, ikke har en eneste forekomst av *líkamr*.

Med sine fem forekomster av *líkamr*, har preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo* en relativt høy forekomst av ordet, med nesten ett funn per side (se tabell 2, s. 51, og diagram 2, s. 55). Prekenen starter med en gjengivelse av juleevangeliet fra Lukas 2,1–20, deretter følger selve prekenen under rubrikken *Ómelía Gregoríj*. Deler av teksten bygger riktig nok på Gregors 8. homilie, men også flere andre kirkelige forfattere, blant annet Beda, pave Leo den store (død 461) og Honorius har levert stoff til prekenen (Gunnes 1971: 165).

Tabell 4, s. 108–109, gir en oversikt over de passasjene i *In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo* der ordet *líkamr* inngår i en formulering som betegner inkarnasjonen.

Forekomsten av <i>líkamr</i> i <i>In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo</i> i Gammel norsk homiliebok (AM 619 4 ^o)	
Indrebø (1931)	Salvesen (1971)
1. Hvi gegnir þat at allr hæimr var ritat at mann-tale þa er Criftr var borenn. nema þvi at þa <i>vitraðesc fa í licam</i> er ritat heuir tal allra valldra manna finna á lifs boc. (39.5–7)	1. På den tiden da Kristus ble født, ble hele verden innskrevet i manntall. Hva betyr det, annet enn at han som har skrevet navnene på sine utvalgte i Livets bok, da åpenbarte seg i legemlig skikkelse (egentlig “i legemet” eller “i kroppen”, <i>min anmerkning</i>)? (s. 52)
2. Staðr fa er drottenn var boren í callaðesc aðr brauðf ⁴² hus. þui at þat var fyrir ætlat at fa myndi þar <i>vitrafsc í licám.</i> er fõða myndi himnescre fõfzlo hiarto finna manna. (39.11–14)	2. Derfor het den byen hvor Herren ble født, alt på forhånd Brødets hus; for det var forutbestemt at det var der Han skulle åpenbare seg som menneske (egentlig “i legemet” eller “i kroppen”, <i>min anmerkning</i>), Han som med himmelsk føde skulle nære de menneskers hjerter som han kalte sine. (s. 52)
3. En með þvi at himna konungr <i>toc á fic iorð licamf varf.</i> þa fyrir-lítr egi engla tign óftyrclæic varn. (40.15–17)	3. Og siden himlenes konge tok på seg vårt legemes jord, forakter ikke englene oss, selv om vi er svake og de opphøyet. (s. 53)
4. Hin forne Adam braut boðorð guðs ok lýddi tøygingo diofulf. ok hof fic up í ofmetnað ok vildi lícr vera guði. en hinn nyie Adam fa er Criftr. var lyðin guði fæðr ok lægðe fic. ok <i>toc mannz licam á fic.</i> ok fte niðr til iarðar af himni. at hann læiddi til	4. Den gamle Adam brøt Guds bud og lyttet til djevelens fristelser, opphøyet seg selv i hovmod og ville være lik Gud. Men den nye Adam, og det er Kristus, var lydig mot Gud Fader og fornedret seg. Han ikledte seg det menneskelige legeme og steg fra himmelen ned på jorden, for å kunne føre menneskeheten tilbake til himmelen etter at den var gått

⁴² I følge Indrebø (1931: 39, note 1) står ð over linjen med henvisningstegn i håndskriftet.

himins af iorðu man-kyn þat er farezct hafðe í enne fyrfto fynd. (42.32–35)	fortapt i den første synd. (s. 55)
5. Elfcom ver drottenn Iesum Crift boren í varom licam at vér megem fia hann konung. dyrðar lifanda ok rikianda í finu velde fyr utan enda amen. (43.25–27)	5. La oss elske Vår Herre Jesus Kristus, som ble født til verden som et menneske likt oss (egentlig “født i vårt legeme” eller “født i vår kropp”, <i>min anmerkning</i>); så vil vi se ham som ærens konge, når han lever og regjerer i sitt rike i all evighet. Amen. (s. 56)

Tabell 4: Tabellen viser en oversikt over de passasjene i preken 3: In natiuitate domini nostri Iesu Christi sermo i Gammel norsk homilieboek, AM 619 4^o der ordet líkamr inngår i en formulering som betegner inkarnasjonen. Passasjene er sitert etter den diplomatariske utgaven til Indrebø (1931) samt oversettelsen til Salvesen (1971).

Vi finner de to første sitatene i tabell 4, s. 108–109, i den allegoriske utlegningen av Lukas 2, som følger Gregors preken (Hjelde 1990: 131). I følge Gregors tolkning er verken tiden eller stedet for Kristi inkarnasjon tilfeldig: Han åpenbarte seg i kroppen på den tiden da hele verden skulle innskrives i manntall, fordi han selv har skrevet navnene på de utvalgte i Livets bok. Og han åpenbarte seg i kroppen i Betlehem, ‘brødets hus’, fordi han skulle nære dem han elsker med livets brød.

Prekenen fortsetter (se også Hjelde 1990: 131–134) med å utlegge tre andre ledd i teksten: at Kristus ikke ble født på sitt hjemsted, men på en reise, at han ble lagt i en krybbe og at det var hyrder som fikk se engelåpenbaringen. Krybbemotivet settes i forbindelse med nattverden; dyrene spiser av krybben og de troende får indre næring i nattverden gjennom å spise Kristi kropp. Her brukes ikke ordet *líkamr*, men *hold*, som betyr ‘kjøtt’ eller ‘hold’, om den Jesu kropp som de troende skal spise (se Indrebø 1931: 39.25–28 og Salvesen 1971: 52).

Det tredje sitatet i tabell 4, s. 108–109, som også ble kommentert i kapittel 4.3, er en del av utlegningen av menneskets økte status hos englene etter at Jesus tok på seg ‘vår kropps jord’. Også denne utlegningen bygger på Gregors preken (Hjelde 1990: 134) og avsluttes med følgende resonnement om englenes endrede syn på mennesket:

nema því at þeir ræðafc at fyr-lita øðle vart undir fér síðan er þeir fia þat upp haft yfir sic⁴³ með Crifte laufnara varom. ok þora þeir egi at fia man-lect øðle

⁴³ Ordet er satt inn over linjen med henvisningstegn (Indrebø 1931: 40, note 5).

undir fer fva fem oftyrct með því at þeir gofga þat yfir fær á himna cononge.
ok lata þeir lica fer at virða mannen iafninga sín. þui at þæir gofga guð mann
yfir fær. (Indrebø 1931: 40.25–30.)

De er redde det skal se ut som om de ser ned på vår natur, siden de ser den opphøyet over seg i Kristus, vår gjeløser. Og de tør ikke betrakte menneskenaturen under seg som svak, siden de ærer den i himmelkongen over seg. Derfor ærer de nå gjerne mennesket som sin like, fordi de ærer som høyere enn seg den Gud som ble menneske. (Salvesen 1971: 53.)

Når Gud får en kropp, fører ikke dette bare til økt status for menneskekroppen generelt, slik vi så i kapittel 4.3. Jesu Kristi kropp får en helt spesiell og opphøyd posisjon: Englene ærer Jesus Kristus, inkludert hans menneskenatur, og dermed også hans kropp, over seg. Dette tankegodset finner vi altså igjen i Homiliebokens andre julepreken.

Sitatet over inneholder for øvrig et norrønt uttrykk for tonaturslæren. Hjelde (1990: 136) hevder at når Jesus Kristus omtales som *guð mann* (Indrebø 1931: 40.30), ‘gudemennesket’, er dette en direkte oversettelse av formuleringen i Gregors preken; *homo deus*.

Det fjerde sitatet i tabell 4, s. 108–109, er en del av prekenens redegjørelse for inkarnasjonens sentrale rolle i frelseshistorien, som trolig bygger på Leos 5. julepreken (Hjelde 1990: 139). Her ser vi at det at Kristus tar på seg en menneskelig kropp og kommer ned til jorden, er en ydmyk handling. Kristus er den nye Adam som *lægðe fic*, ‘fornedret seg’, i motsetning til den gamle Adam, som “*hof fic up í ofmetnað ok vildi lícr vera guði*”.

Det femte og siste sitatet i tabell 4, s. 108–109, inngår i prekenens avsluttende oppfordring til å elske Herren Jesus Kristus, som er født i vår kropp. Som så mange av avslutningene i Homiliebokens prekener, peker også de siste ordene i preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Christi sermo* frem mot det evige livet og Kristi evige herredømme.

I sitatene i tabell 4, s. 108–109, omtales inkarnasjonen med uttrykkene “*vitraðesc fa í licam*” og “*vitraf í licám*”, “*boren í varom licam*”, “*toc á fic iorð licamf varf*”, “*toc mannz licam á fic*” og “*boren í varom licam*”. Disse formuleringene er kursivert i tabellen. I tre av tilfellene ser vi at det personlige pronomenet *vár* blir brukt. Jesus Kristus knyttes dermed tett til prekenens mottakere; Jesu kropp er som *vår* kropp. På denne måten skapes det en nærhet mellom menigheten og det guddommelige.

Selv om Jesus Kristus tar på seg *vår* kropp, er det særlig en bestemt menneskekropp Jesu Kristi kropp knyttet til i Homiliebokens forkynnelse; jomfru Marias kropp. Det er fra Marias kropp Jesus får sin kropp. Hun er Jesu mor, den som bærer frem og føder Jesus.

Flere av forekomstene av substantivet *líkamr* i Homilieboken opptrer der forholdet mellom Maria og Jesus er tematisert. Dette gjelder ikke minst preken 25: *Sermo de sancta Maria*. Som vi så i kapittel 4.2, har denne prekenen 13 forekomster av *líkamr*, og er dermed den prekenen i Homilieboken der ordet forekommer flest ganger (se tabell 2, s. 51, og diagram 1, s. 53). *Sermo de sancta Maria* har også 2,38 forekomster av *líkamr* per side, og er dermed også den teksten i Homilieboken som har nest høyest antall funn av *líkamr* per side (se tabell 2, s. 51 og diagram 2, s. 55). Det er dermed ingen tvil om at kroppen har en sentral plass i denne teksten. Og det er hovedsaklig Marias og Jesu kropper det dreier seg om.

I kapittel 4.3 så vi hvordan det i preken 25: *Sermo de sancta Maria* hevdes at Marias sjelelige lidelser er større en martyrenes kroppslige lidelser. Prekenen maler også ut Marias smerte ved å henvise til det enhver mor eller far kan erfare, nemlig at barna deres lider vondt. Men samtidig understrekes det helt ekstraordinære ved Marias lidelse:

En þat ma marca at likendum hve fáor henni myndi vera fu fýn at fía æinga fon fin pindan þann er hon hafðe geten af helgum anda. ok hon viffi hann hafa allan guðdóm með þeim lícám er hann tók af hennar holde. er oðrum mænnum fællr þo nær at litit fé í mæin gort barne þæirra því er af fyndum er getet ok fiolfum heuir litilf góz cofte. (Indrebø 1931: 130.27–130.32, *min kursivering*.)

Og hvor stor smerte det måtte være for henne å se sin eneste sønn korsfestet, skjønner vi, dersom vi tenker på hvor vondt det er for andre mennesker å se at deres barn lider det minste vondt, enda deres barn er avlet i synd og i seg selv ikke har muligheter for noe godt. Marias sønn derimot var unnfanget ved Den hellige ånd og hun visste at den fulle guddom bodde i ham, og i *det legemet som han hadde fått gjennom hennes skjød*. (Salvesen 1971: 112, *min kursivering*.)

Utleeringen av Marias lidelse har paralleller i Radbertus' brev (se Turville-Petre 1972b og Hjelde 1990: 333). Derimot finnes henvisningen til andre barns lidelser samt opplysningen om at Maria visste at hele guddomens fylde bodde i Jesus, ikke i

Radbertus-brevet. Hjelde (1990: 333) regner imidlertid disse elementene i prekenen som norrønt fellesstoff.

Som sitatet viser, er ikke Marias sønn som andre barn. Han ble ikke unnfanget i synd, men ved Den hellige Ånd. Og i den kroppen Herren tok fra hennes skjød, bodde hele guddomen.

Maria er heller ikke et hvilket som helst menneske. Forutsetningen for at hun kunne bli Jesu mor, var hennes helt spesielle renhet. Denne renheten finner vi, i tillegg til i preken 25: *Sermo de sancta Maria*, omtalt i preken 28: *In die omnium sanctorum sermo*. Her beskrives Marias helt spesielle karakter i forbindelse med prekenens gjennomgang av hvem allehelgensdagen feires til minne om. I første rekke gjelder dette Gud, Maria og englene, og prekenen har her mye til felles med en preken av Honorius (Hjelde 1990: 368):

Með guði ok næft guði er fía hotið hælgoð fancte Marie moðor drotens várs Iesu Crift er fva ræinlega varðvæiti hiarta fit ok licam fin at hon var værd at høyra engils orð. ok bera af finu holde fannan guð ok mann í hæim ón fot ok fynd. (Indrebø 1931: 144.6–9.)

Sammen med Gud og nest etter ham er denne høytiden viet sancta Maria, Vår Herre Jesu Kristi mor, som bevarte sitt hjerte og sitt legeme så rent at hun ble verdig til å høre engelens ord, og til – uten sott eller synd – av sitt eget kjød å føde ham til verden som var sann Gud og sant menneske. (Salvesen 1971: 124.)

Sitatet understreker ikke bare Marias essensielle rolle i inkarnasjonen – at Jesus Kristus ble født til verden av hennes kjøtt. Det forklarer også at det som gjorde henne verdig til oppgaven, var at hun hadde både en ren kropp og et rent hjerte, slik at, hun levde et rent liv både i det ytre og i det indre. Maria er med andre ord det mennesket, utenom Kristus selv, som i høyest grad har realisert kroppens potensial til rent liv (se kapittel 4.5.3).

I sitatet over finner vi også tonaturslæren (se kapittel 3.2) uttrykt: “fannan guð ok mann”. I prekenens foregående avsnitt, som peker på at en først og fremst skal nevne og dyrke og love Gud, uttrykkes også treenighetslæren (se også her kapittel 3.2): “ein guð í þrinningo. ein í guð-dómø. þrimr næfnum næmdr í fíkilningu. faðer. ok fónr. ok ande heilagr.” “én Gud i trefoldigheten, én i guddommen og nevnt som tre personer: Fader, Sønn og Den hellige ånd.” (Indrebø 1931: 144.4–6, Salvesen 1971: 124.)

Både Homiliebokens preken og Honorius versjon ligger her svært nær den athanasianske trosbekjennelsen Hjelde (1990: 368). Denne trosbekjennelsen ble trolig skrevet på 500-tallet og fremstiller treenighets- og tonaturslæren i 40 setninger (Haraldsø 1999: s.v. *Symbolum Athanasianum*). Preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* forkynner med andre ord Jesu guddommelighet og Jesu menneskelhet på en svært tydelig måte, og helt i tråd med kirkens lære.

Det at allehelgensdagen nest etter Gud er viet Maria, understreker Marias helt spesielle posisjon i det religiøse universet. I oppregningen av helgenene stiller hun i en klasse for seg, og senere i prekenen omtales hun en dronning (se Indrebø 1931: 145.22 og Salvesen 1971: 125).

Også preken 25: *Sermo de sancta Maria* utlegger Marias renhet som forutsetning for at hun ble Jesu mor:

Þvi máte hon maclega vera móðer guðf at hon hafðe ræinlifi fem guðf englar. en man-lect øðle fva at guðdómren máte mandóm af hennar licam taca. fva fem guð hafðe fcapat fyrir andverdo⁴⁴ at maðr fcyldi fra mane getafc. (Indrebø 1931: 133:10–14.)

Fordi hun var kysk som Guds engler og likevel hadde menneskelig natur, slik at guddommen kunne få menneskelig natur gjennom hennes legeme, var det derfor passende at hun skulle være Guds mor, for Gud hadde ordnet det slik fra opphavet at mennesket skulle avles av mennesket. (Salvesen 1971: 114.)

Maria er altså like ren som englene, og dermed kan guddommen få menneskelig natur av hennes kropp. Her ser vi også hvor viktig det er at Maria nettopp er et menneske. For at Gud skulle kunne bli menneske, måtte han, i samsvar med sine egne ordninger, få sin menneskelige natur fra et menneske. Englene har, som vi tidligere har vært inne på, ingen kropp. Og preken 25: *Sermo de sancta Maria* presiserer at guddomen derfor ikke kunne få menneskelig natur fra dem:

fva hafa oc guðf englar liking guð-dómf birlltinnar í øðle fíno. en þo mate æigi mandóm taca af øðli þæirra þar er þæir hafa æigi licame. fva sem æigi ma licnefci verða með gæifla-num ef æigi er á glerino. (Indrebø 1931: 133.4–6.)

⁴⁴ Indrebø (1931: 3) retter til “*andverðo*”.

På samme måte stråler Guds engler med Guds egen stråleglans, men Gud kunne likevel ikke ta på seg menneskelig natur gjennom dem, fordi de ikke har legemer – likesom det heller ikke kan bli noe bilde av solstålen, dersom det ikke finnes i glasset. (Salvesen 1971: 114.)

I denne passasjen brukes glassbildet for å forklare Marias helt unike posisjon. Bildet der Maria sammenliknes med glasset finnes i mange av middelalderens tekster (Turville-Petre 1972b: 103). Hjelde (1990: 335–336) har derfor heller ikke lyktes i å finne den fullstendige bakgrunnen for Homiliebokens fremstilling av dette bildet.

I Homiliebokens utlegning sammenliknes guddommen med solen, Jesus Kristus med solstrålen og Maria med glasset. På samme måte som en ikke kan se en lysstråle før den treffer glasset, kunne heller ikke Gud åpenbare seg for menneskene uten gjennom å ta på seg menneskelig natur fra et menneske.

Og det var bare Maria som kunne få denne oppgaven. De fantes også andre kvinner som levde hellige liv, som gull og sølv. Men på samme måte som solstrålen ikke kan skinne gjennom disse ugjennomsiktige tingene, kunne heller ikke disse kvinnene bære frem Jesus. De ikke var nemlig ikke like rene som Maria: “En droten vár atte at taka licam með þæirri møyio er fva være ræin-líf fem licnefche værðr með þæim gæifla er fcin í gøgnum ræint glær.” “Men Herren vår hadde rett til å få sitt legeme gjennom den jomfru som var så ren, at han selv og hans mor kunne sammenliknes med solstrålen som skinner gjennom rent glass.” (Indrebø 1931: 132.20–22, Salvesen 1971: 114.)

Av dette forstår vi at Maria har en helt spesiell og unik rolle i inkarnasjonen. Det var bare hun som var ren nok til å påta seg oppgaven med å gi Gud en kropp gjennom å bli Jesu mor.

Også i den andre prekenen for epifani, preken 9: *Secundum Matheum*. In *ephiphania*, dukker ordet *líkamr* opp i forbindelse med inkarnasjonen. Denne prekenen dreier seg, som vi har sett tidligere, i hovedsak om vismennenes hylling av Jesusbarnet samt Jesu dåp i Jordan. Men i innledningen griper prekenen først tilbake til fortellingen om Jesu fødsel:

En því let hann berafc í því brauðf hufi. at hann er lifanda bræuð fa er or himnum ftæg. ok fa fæðr os með liflego brauði fins hæilagf licamf. ok með dyrð finf hæil-famlegs bloðs. (Indrebø 1931: 61.14–17.)

Og derfor lot han seg fødes i dette ‘brødets hus’: fordi han var et levende brød som steg ned fra himlene, og som metter oss med sitt hellige legemes

livgivende brød og sitt frelsebringende, lovpriste blod. (Salvesen 1971: 71–72.)

Her gis det en fyldigere forklaring på hvorfor Jesus ble født i Betlehem, ‘brødets hus’, enn den vi møtte i preken 3: *In natiuitate domini nostri Iesu Christi sermo*. I den andre juleprekenen fortelles det at Jesus ble født i “brauðf hus” fordi han *gir* himmelsk føde (se sitat 2 i tabell 4, s. 108–109). I preken 9: *Secundum Matheum. In ephiphania* sies det derimot tydelig at Jesus ble født i “brauðf hufi” fordi han selv *er* brødet. Her refereres det med andre ord tydelig til en av kristendommens aller viktigste riter, nattverden.

Sentalt i den katolske læren om nattverden er *transsubstansiasjonslæren*. Den innebærer troen på en varig endring av nattverdselementene i messen, slik at brød og vin *er og forblir* Jesu Kristi kropp og blod selv om de *ser ut som* brød og vin.

Transsubstansiasjonslæren ble vedtatt på det fjerde Laterankonsil i 1215, og utover 1200-tallet ble tilbedelsen av Kristi innviede kropp mer og mer utbredt i kirkens fromhetsliv (Rasmussen og Tomassen 2002: 156). Selv om Homilieboken, og ikke minst kildene den bygger på, ble skrevet før transsubstansiasjonslæren ble vedtatt, fastslo vedtaket fra 1215 tanker som alt i lengre tid var utbredt i kirken. Det skal likevel nevnes at det også var strid om disse spørsmålene. Gulbrandsen (1948: 32) presiserer imidlertid at det var transsubstansiasjonslæren som rådde i middelalderens Norge.

Schumacher (2005: 81) peker på sammenhengen mellom nattverden og et svært utbredt motiv i middelalderens alterbilder: Maria med Jesusbarnet. Denne ikonografien skulle minne om det som skjedde med brød og vin i nattverden. Når presten løftet brødet og vinen, ble Jesus født eller inkarnert i nattverdselementene.

Inkarnasjonen var dermed ikke bare noe som skjedde i Israel for 1200 år siden, det var også noe som skjedde på nytt og på nytt i messefeiringen. Gud var ikke bare åndelig, men også kroppslig til stede i kirkebygningen.

For øvrig vitner Marias tilstedeværelse i dette altermotivet om det samme som både preken 25: *Sermo de sancta Maria* og preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* understreker, at marialogien var en essensiell del av læren om inkarnasjonen, og at relasjonen mellom henne og Kristus ble vektlagt i kirkens undervisning og forkynnelse.

4.6.2 Lidelse og død, oppstandelse og himmelfart

Schumacher (2005: 81) nevner også et annet svært utbredt motiv på middelalderens norske altertavler; korsfestelsen.⁴⁵ Nattverden reaktualiserer nemlig ikke bare inkarnasjonen, men også Jesu offerdød på korset. I den katolske kirkes messe gjentas Jesu lidelse og død på en ublodig måte (se Gulbrandsen 1948: 17–18).

I prekenen for påskedag, preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum*, understrekes nattverdens nære sammenheng med Jesu lidelse og død i forbindelse med den tidligere omtalte utlegningen av det jødiske påskemåltidet. Som tidligere nevnt finner vi forskriftene for det jødiske påskemåltidet i 2. Mosebok 12, og påskedagsprekenen følger Gregors 22. preken når dette måltidet utlegges allegorisk (Hjelde 1990: 254). Gregors preken knytter påskemåltidet til nattverdssakramentet og tolker Jesus som den kristne menighetens påskelam etter mønster fra Paulus (1. Kor 5,7). (Se også Hjelde 1990: 254–256.) I den forbindelse utlegges det hvordan forskriftene for tilberedelsen av påskelammet peker frem mot hvordan Jesus gjennom sin kroppslige lidelse oppnår styrke og udødelighet:

Hold pafcha-lambs vars var í elde ftæict. þvi at licámr drotens ftyrctifc af pinflar elde til u-dæuðleics þar er hann var áðr dauðlegr ok pinilegr fva fem Davið mælte í pfalme orðum fialfs drotens. Harðnaðe craftr mín fem grýtu-kær. (Indrebø 1931: 84.23–27.)

Vårt påskelams kjøtt ble stekt på varme, for ved lidelsens ild ble Herrens legeme styrket til udødelighet, mens han tidligere hadde vært dødelig og kunne lide, slik som David sa i salmen med Herrens egne ord: ‘Min kraft ble herdet som en leirgryte.’ (Salvesen 1971: 91.)

Også Jesu døde kropp omtales i denne prekenen. I kapittel 4.4.2 så vi at prekenen for palmesøndag forteller om Josef fra Arimatea som la Jesu kropp i en grav. I prekenen for påskedag, preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum*, fortelles det om flere som ønsker å vise omsorg for Jesu Kristi døde kropp: “Maria Magdalena ok aðrar næfnor hennar tvær foro með ilmændum fmyrflum til grafar drotensf ok vildu fmyria licam hans.” “Maria Magdalena og to av hennes navnesøstre var på vei til Herrens grav med velluktende salve for å smøre legemet hans.” (Indrebø 1931: 82.9–11, Salvesen 1971: 89.)

⁴⁵ På 1100-tallet fortrenger motivene av Maria og barnet samt korsfestelsen fremstillingene av den herliggjorte Kristus, et motiv som hadde en større plass i ikonografien i kristendommens første fase i Norden (Schumacher 2005: 81).

Videre forteller prekenen at da de kom til graven, fant de den tom. De møtte også en engel som fortalte dem at Jesus var stått opp. I denne beretningen blir både deler av påskeaftenens og påskedagens evangelium, henholdsvis Matteus 28,1–7 og Markus 16, 1–7, gjengitt. Men gjengivelsen er også påvirket av kirkelige tradisjoner (Hjelde 1990: 248).

Det at graven er tom, innebærer at den døde kroppen til Jesus er blitt levende igjen, han er stått opp med både sjel og kropp, slik prekenen også fastslår som en innledning til gjenfortellingen av bibelhistorien (jfr Hjelde 1990: 248):

Siðan reis hann upp or grof með ond ok licám í lyfing þessa dags. ok fýndifc aft-mönnum fínum. ok gerðe fægna er aðr varo ryggvir ok gréto dauða hans. (Indrebø 1931: 82.4–5.)

Senere, da det lysnet av dag, stod han opp av graven med sjel og legeme; så viste han seg for dem han elsket og gjorde dem glade som var bedrøvet og gråt fordi han var død. (Salvesen 1971: 89.)

Etter gjengivelsen av evangeliet tolkes evangeliets beretning om kvinnene som kom til graven med salver tropologisk etter mønster av Gregors 21. homilie (Bekker-Nielsen 1960: 102 og Hjelde 1990: 248–249). Kvinnenenes velluktende salver er her bilde på gode gjerninger:

Ef vér trvm ok ælfcum dauða Crift ok læitum hans með ílm goðra verka. þa er fem vér cumem til grafar drotens með goðum fmyrfum⁴⁶. Dær || konor fá ængla er með góðum smurflum cómu til grafar. þvi at þær hyggiur⁴⁷ mego lita himnefca luti er með goðra verka ílm læita drotens. (Indrebø 1931: 82.23–28.)

Og hvis vi tror på Kristi død og elsker den og søker ham med de gode gjerninger vellukt, da er det som om vi kommer til Herrens grav med gode salver. De kvinnene som kom til graven med gode salver, fikk se engler, for når vi søker Herren med gode gjerningers vellukt, vil vi se og forstå de himmelske ting. (Salvesen 1971: 89.)

⁴⁶ Indrebø (1931: 82) retter til *fmyrflum*.

⁴⁷ Bokstavene *h* og *y* er sammenskrevne i dette ordet (Indrebø 1931: 82, note 4).

I kapittel 4.4.2 så vi at begge epifani-prekenene pekte på hvordan myrraens konserverende virkning på døde kroppar gjorde den egnet til å symbolisere rent liv. Synd ble dermed indirekte knyttet til likstank. I den andre epifaniprekenen symboliserte myrraen også Jesu menneskelighet, mens røkelsen symboliserte hans guddom. Dette er en symbolikk som også uttrykker tonaturslæren.

I påskedagsprekenen møter vi igjen salve-motivet. Dermed appellerer også preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum* til luktesansen. Men her forbindes heller gode gjerninger med god duft. Kvinnenes ønske om å fysisk ta vare på Jesu døde kropp illustrerer et åndelig poeng idet det tolkes anagogisk.

I prekenen for Kristi himmelferd, preken 18: *In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria*, møter vi igjen Jesu oppstandne kropp i det den drar opp til himmelen: “Drotin vár for upp til himna með licame ok holde er hann hafðe tekit af Mariu møyiu. ok ræðr ok ftyrir ollu fem hann fægir fialfr.” “Herren vár fór upp til himmelen i det legeme og det kjød han hadde mottatt gjennom jomfru Maria, og nå råder han og styrer over alt, slik han selv sier: [...]” (Indrebø 1931: 90.4–6, Salvesen 1971: 96.)

Som vi alt har sett mange eksempler på, presiseres det også her at Jesus Kristus har tatt sin kropp fra jomfru Maria. I skildringen av himmelfarten bruker prekenen både substantivet *líkamr* og substantivet *hold*, og gir dermed en dobbel presisering av at ikke bare Jesu guddommelige natur, men også hans menneskelige natur, farer opp til himmelen. Videre understrekes det at han der råder og styrer over alt, noe som betyr at den himmelske Herren har en menneskekropp. Vektleggingen av at Jesu fór opp til himmelen med sin menneskelig kropp, samt hans to naturer, har for øvrig vært vektlagt i den kirkelige tradisjonen alt fera Augustin (se Hjelde 1990: 275).

4.7 Kroppen møter det hellige

4.7.1 Kroppen møter Jesu Kristi kropp

Det at Gud har en kropp, betyr at guddomen kan erfares fysisk. Evangelienes beretninger om Jesus Kristus er fortellinger om mennesker som møtte ham og trodde at han var sann Gud og sant menneske. Utgangspunktet for kristendommen er disse menneskenes vitnesbyrd om det de opplevde. 1. Johannesbrev formulerer det slik: “Det som var fra begynnelsen, det vi har hørt, det vi har sett med egne øyne, det vi så og som hendene våre tok på, det forkynner vi: livets ord.” (1. Joh 1,1)

I preken 28: *In die omnium sanctorum sermo* sin oppregning av hvem allehelgensdagen er viet til, nevnes de som møtte Jesus i hans jordiske liv: “En nu er at røða umm þa er unndir miscunn váro. ok náðo at fía Crift í mennzcum licam ok hýyra kenningar hans. ok styrchiafc af iartæinum hans.” “Men nå skal skal det tales om dem som var under miskunn, og fikk nåde til å se Kristus i menneskelig kropp, høre undervisningen hans og styrkes av hans jærtegn.” (Indrebø 144.29–31, *min oversettelse*.) Av disse nevnes spesielt døperen Johannes og Jesu apostler og disipler.

Det er imidlertid én person som i følge Homilieboken hadde en helt spesiell kroppslig nærhet til Jesus Kristus: hans mor Maria. I peken 25: *Sermo de sancta Maria* forklares det at ingen har vært guddommen så nær som henne:

Eða hvat iæfnum vér oðrum mænnum við hana. þar er hon heuir fva mycclo mæiri navistu hafða við guðdóm-en fialfan en aðrir menn. er þæir náðo framast er fæ drotten eða hýyrðu orð hans eða váro fam-hus hænum. eða ato matt við hann. ok fvefn. en Maria naðe því framar at hon hafðe hann nio monaðr fér í cviði. ok toc hann af hennar holde allt licamlect øðle. Oc fva fem aller lutir urðu at hægum domum þæir er drotne varum urðu naleftir fem etan er hann var í lagðr þa er hann var barn. eða clæðe hans. eða margir lutir aðrir. þa ma af flicu marca hve heilog fía mæer er er alla æfe hafðe guði þionat. ok licare guðs ænglum an mænnum í at-færð finni þegar aðr hon bære drotten várn. ok naðe fva mykilli famvifto guðf at hon hafðe hann luctan licama finum. Nu þar er u-scynfamleg fceþna fcyldi hægafc af famvifto guðs. þa ma fía hve maðr-en myndi hægafc af mæiri fam-vifto guðf en engi fceþna hafðe nát annarra. (Indrebø 1931: 131.21–35.)

Men hva tjener det til å sammenligne henne med andre mennesker, hun som har stått selve guddommen så meget nærmere enn andre? For selv om de kom ham nær, de som så Herren, eller hørte ordene hans, eller bodde i samme hus som han, eller spiste og sov sammen med ham, som kom Maria ham likevel så meget nærmere, som hun bar ham i sitt liv i ni måneder, og han tok hele sin legemlige natur fra hennes kjød. Og siden alle de ting som kom særlig nær Herren, ble til helligdommer, slik som krybben han ble lagt i da han var barn, eller klærne hans, og mange andre ting, kan vi også skjønne hvor hellig denne jomfruen er, hun som hele sitt liv hadde tjent Gud. For allerede før hun fødte Vår Herre, lignet hun mer på engler enn mennesker i sin adferd, og så nær inn til Gud kom hun at hun hadde ham innelukket i sin egen kropp. Siden en skapning som ikke var utstyrt med tankeevne, kunne

bli helliggjort av Guds nærhet, kan en forstå hvor hellig mennesket kunne bli når det kom nærmere Vår Herre enn noen annen skapning hadde vært.

(Salvense 1971: 113.)

I tillegg til å uttrykke at Maria gjennom sine fysiske opplevelser som Guds mor kom nærmere guddommen enn noen andre, sier passasjen over også noe sentralt om hva den fysiske nærheten til Jesus Krsitus innebar, både for personer og gjenstander: de ble hellige. Teksten fremhever også den nærheten de andre menneskene rundt Jesus opplevde gjennom å lytte til Herren, bo sammen med ham og ikke minst spise med ham. De erfarte Gud på en fysisk og konkret måte med sine kropper.

Men muligheten for kroppslig nærhet til guddommen gjennom måltidet er også en mulighet for den norske middelaldermenigheten som mottar Homiliebokens forkynnelse. Selv om Jesu kropp er dratt opp til himmelen, slik vi så i kapittel 4.6.2, har den enkelte kristne muligheten til et fysisk møte med ham også i det jordiske livet gjennom nattverdsritualet.

Som vi så i kapittel 3.3, bruker Gilhus (1990) den polare symbolmodellen til Turner på nattverden, og knytter den sensoriske polen til Jesu kropp og blod samt hans død på korset. I samsvar med transubstansiasjonslæren (se kapittel 4.6.1), innebærer den sensoriske polen i denne riten et fysisk møte med guddommen: menighetsmedlemmene erfarer Gud med sine kropper når de spiser hans kropp og drikker hans blod.⁴⁸

Vi har sett at påskedagsprekenen, preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum*, knytter det jødiske påskemåltidet til nattverden og Jesu lidelse. 2. Mosebok forteller at påskemåltidet ble innstiftet i forbindelse med Israelsfolkets utgang fra Egypt, der folket hadde vært slaver over 400 år. Bibelen forteller at farao ikke lot folket dra før Gud hadde sendt ti landeplager over landet (2. Mos 8-12).

Den siste landeplagen var at Gud slo ihjel alle førstefødte av hannkjønn hos egypterne, både dyr og mennesker, om natten. For å beskytte sitt folk ga Gud israelittene det påbud at de skulle stryke blodet fra et lam på dørkarmene sine kvelden før den tiende landeplagen skulle settes ut i livet. Når Herrens så blodet på dørkarmen, ville han gå forbi israelittenes hjem, slik at sønnene deres ble spart.⁴⁹ I kirkens typologiske tolkninger av det jødiske påskemåltidet peker lammet som ofres frem mot Jesu offer, som omtalt i kapittel 4.6.2.

⁴⁸ Gulbrandsen (1948: 44– 49) diskuterer hvorvidt lekfolket i middelalderens Norge også mottok vinen i nattverden. Han hevder at en uansett må regne med at en så for seg at hele Kristus med kropp og blod var til stede i begge de to nattverdselementene (Gulbrandsen 1948: 46).

⁴⁹ Det hebraiske ordet *peshah*, som ordet påske kommer fra, betyr nettopp 'gå forbi' eller 'forbigang' (Haraldsø 1999: s.v. *påske*).

I Homiliebokens påskepreken knyttes det jødiske påskemåltidet, Jesu lidelse og nattverdssakramentet sammen med følgende formulering:

Gior vitum vér bergiendr an bœcr lefendr hvert þetta lambs blóð er. En því bloðe riðum vér hvarntveggja dura-ftaf þa er vér tækum fva hold ok bloð várs drotens með munni likáms. at vér ælfcem af ollum hug tácn pinflar hans.
(Indrebø 1931: 84.7–10.)

Hva dette lammets blod er, får vi bedre kunnskap om ved å smake det enn ved å lese om det i bøker. Og dette blodet stryker vi på stokkene på begge sider av døren, når vi med vårt legemes munn mottar Vår Herres legeme og blod, slik at vi av hele vårt sinn kommer til å elske hans lidelses mysterium.”
(Salvesen 1971: 90–91.)

Passasjen fremhever hvordan menighetsmedlemmenes munn møter Jesu kropp og blod; menigheten spiser guddommen i et svært konkret og fysisk møte. Vi ser også at denne rituelle, kroppslige smakeopplevelsen fremheves som en *bedre* vei til kunnskap om den typologiske meningen i bibelteksten enn å lese om det samme i bøker.

Denne vektleggingen finner vi i følge Hjelde (1990) ikke igjen i Gregors 22. homilie, som denne delen av preken 16: *In die sancto pasce sermo ad populum* bygger på (jfr. Bekker-Nielsen 1960: 102): “Gregor sier at man forstår det ‘ikke bare ved å høre, men ved å drikke’” (Hjelde 1990: 254). Også i utlegningen av den allegoriske betydningen av årkersyren i kapittel 4.5.1 så vi at det kroppslige, i dette tilfellet kroppslig selvtukt, ble vektlagt i større grad enn i Gregors homilie. Vi aner altså en tendens til å betone det fysiske i den norrøne prekenen.

Også forklaringen til Fadervår tar opp hvordan menigheten mottar Jesu Kristi kropp og blod i nattverden. Vi har alt sett at forklaringen til den fjerde bønningen, bønningen om det daglige brød, inkluderer bønningen om å motta nattverdens brød (se kap. 4.3.1). I den forbindelse legges det også vekt på nattverden som en trosstyrkende hendelse: “Brauð vårt hit hælga er ver mæltom aðan umm. þat er hit hælga hufl ok guðf licamr ok bloð. ok með því herðum ver trv vara.” “Det hellige brødet vi nevnte er den hellige nattverd og Guds legeme og blod, og med dette styrker vi vår tro.” (Indrebø 1931: 155.30–32, Salvesen 1971: 137.)

Selv om nattverden i forklaringen til Fadervår knyttes til det daglige brødet, mottok menigheten trolig kommunionen én gang i året, ofte på påskedag. Ellers i året fikk folk flest bare del i nattverden på åndelig vis under messen, mens bare presten mottok

sakramentet kroppslig. En skulle også gå til skrifte før en gikk til nattverd, og de som hadde uoppgjorte synder fikk ikke motta sakramentet. (Gulbrandsen 1948.)

Det at nattverden var en så sjelden opplevelse, og at en måtte ha skriftet for å motta den, må ha ført til at den fremstod som en eksklusiv og høytidelig rite. Møtet med Guds kropp var altså ikke noe menigheten hadde anledning til å ta lett på, og Hjelde (1990: 471) peker på at Homilieboken flere steder vektlegger alvoret og ansvaret ved å motta nattverd. Men like fullt innebar påskedagens nattverd et fysisk møte med det guddommelige. Dette møtet var åpent for alle troende, om enn under visse betingelser og i kontrollerte former.

Også i den oppsummerende avslutningen av forklaringen til Fadervår omtales nattverden. Her hevdes det at det en ber om i de fire siste bønnene i Fadervår, det daglige brød, syndsforlatelse, beskyttelse mot fristelse samt frelse fra det onde, bare trengs i denne verden. I himmelriket er dette overflødig. For nattverdens del, trenger en ikke å motta denne i det evige livet fordi en der har Kristus og har hans kropp hos seg for alltid:

Oc her þurfum vér at taca hitt hælga hufl til þeff at hærða hug varn hær til guðf æmbætief. ok til lifs hinnf æi-lifa. En þa er þar cumum vér. þa hafum ver Crift fialfan með off. ok hanf licam ei ok ei utan enda. (Indrebø 1931: 159.4–7.)

Og her trenger vi å ta imot den hellige nattverd, for å styrke sinnet til tjeneste for Gud og til det evige liv. Men når vi kommer dit, har vi Kristus selv og hans legeme hos oss i all evighet.
(Salvesen 1971: 140.)

På Homiliebokens siste side (se tabell 1, s. 47–50) forkynnes altså håpet om alle kristnes evige liv i himmelen i nærvær av Kristi kropp. Troen på kroppens oppstandelse, som vi i kapittel 4.3 så at finnes i Homilieboken, innebærer at denne evige tilværelsen omfatter hele mennesket, med både sjel og kropp. I himmelriket lever menneskets kropp nær Jesu Kristi kropp i all evighet.

4.7.2 Askese

Det er imidlertid ikke bare nattverdsritualet som gir menneskekroppen mulighet for nærhet til Kristi lidelse. Også askesen fremstår i Homilieboken som et middel for å erfare det hellige, om enn ikke med den samme fysiske berøring av guddommen som

nattverden innebærer. I kapittel 4.5.3 så vi at bevegelsen fra menneskets *saurlifi* til *hreinflifi* gikk via *meinlæti*, slik at selvtukt ble et middel for å virkeliggjøre et liv i kroppen etter Guds vilje.

De som gikk lengst i denne virkeliggjørelsen, var kirkens asketer. I *Stavkirkeprekenens* typologiske utlegning av kirkerommet, er kors og krusifikser bilde på asketene: “Croffar ok roðor merkia mæin-lætes-menn þa er bera pinflar-marc Crift á licam finum þa er þeir mœða fic í fæftum ok í væcum.” “[..] og korsene og krusifiksene er asketene, de som på sine egne legemer bærer merkene av Kristi lidelse, når de tretter seg ut med faste og våkenetter.” (Indrebø 1931: 97.22–24, Salvesen 1971: 102.) Her ser vi at asketenes kroppslige lidelser knytter dem til Kristus. Askesen innebærer en erfaring av Kristi lidelser på ens egen kropp.

Gilhus og Engberg-Pedersen (2001: 15–17) fremhever at kristendommen rommet mange ulike kropp. Asketenes mål var å virkeliggjøre oppstandelseskroppen i dette livet gjennom å kjempe mot fristelser som seksuelle lyster og lysten på mat. Kroppen skulle stå i sjelens tjeneste. Men kristendommen omfattet også kropp som avlet barn og følte begjær.

Likevel ser vi at erfaringen av Kristi lidelser ikke bare er tilgjengelige for en eksklusiv gruppe asketer i Homiliebokens forkynnelse. I prekenen for festdagen for evangelisten og apostelen Johannes, preken 5: *Sermo de euuangelistis. In die sancti Iohannis*, oppfordres hele menigheten i prekenens moralske avslutning blant annet til å etterligne Herrens lidelser gjennom askese: “Mœðem vér likam varn í mæin-lætom fyrir fyndir varar at vér megem gerafc eptirlikiendr pinflar drotens.” “La oss tukte og plage våre legemer for våre synders skyld, så vi kan ligne Herren i hans pinsler.” (Indrebø 1931: 50.21–23, Salvesen 1971: 62.)

Jesu lidelse skal imidlertid ikke bare etterlignes med kroppen. Prekenen for korsets gjenfinnelse, preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo*, utlegger et mønster fra Gregor (Hjelde 1990: 323) hvordan menigheten skal bære Jesu pinsler både med kropp og sjel:

A tva vega megum vér bera croff drotens. annan á licam. en annan í hugfcote. Ða berum vér pinflar-marc guðf á licám. ef vér mœðum holld vart í mæin-lætum. ok hirtum os fra fyndum sem Pæl poftole gerðe. Hirta ec licam mín qvað hann. ok læiða ec hann í a-næuð. at æigi værða ec vándr þa er ec kenni oðrum gott. Ða berum vér croff í hugfcóte. ef hiarta vårt harmar annars mæin eða fyndir sem en mælte Paulus. Hver er fva fiucr qvað hann eða fva viltr at eigi kenna ec hverf mæina mér í briofte. (Indrebø 1931: 104.28–105.1.)

På to måter kan vi bære Herrens kors, den ene er med vårt legeme, den andre med ånden. Hvis vi plager vår kropp med askese og holder oss borte fra synd slik som apostelen Paulus gjorde – ‘Jeg tukter mitt legeme’, sa han, ‘og fører det ut i trengsler, for at ikke jeg skal bli ond som lærer andre det gode,’ – da bærer vi på åndelig vis tegnet på Guds lidelse på vårt legeme. Men hvis vi i vårt hjerte sørger over andres skade eller synd, slik som apostelen Paulus sa videre: ‘Hvem er så syk’, sa han, ‘eller så forvillet at jeg ikke føler hans trengsler i hans bryst?’ – da bærer vi med ånden Herrens kors. (Salvesen 1971: 108.)

Felles for de tre passasjene som er sitert over, er at de uttrykker hvordan en gjennom kroppslig lidelse og selvfornektelse får del i Kristi lidelser. På denne måten kan kroppen oppleve en nærhet til guddommen.

To av sitatene knytter også askesen til korssymbolet. Korset har en sentral plass i mange av kristendommens riter, slik som korsmerkingen i menighetsmedlemmenes panner på askeonsdag og korstegnet ved dåpen. Det er også et viktig symbol i Homiliebokens forkynnelse – ikke minst inneholder håndskriftet prekener for både våren og høstens korsmesse, nemlig: preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo* og preken 26: *In exaltatione sancte crucis*.

Bruker vi Turners polares symbolmodell på middelalderkirkens korssymbol, kan vi blant annet knytte korsets ideologiske pol til kirkens makt og utbredelse. Preken 23: *In inuentione sancte crucis sermo* omtaler korset som “figr-mar”⁵⁰ guðf “Guds seiersmerke” (Indrebø 1931: 105: 11, Salvesen 1971: 108). Korsmerkingen i dåpen (se Hjelde 1990: 464) viser også hvordan symbolet uttrykker tilhørigheten til det kristne samfunnet.

Ved symbolets sensoriske pol finner vi forestillingene om Jesu Kristi lidelse og død, samt troen på kroppens oppstandelse. Men i tillegg ser vi, slik homilieboksitatene over viser, at korsmerkets sensoriske pol også er knyttet til den kristne kroppens askese og lidelser.

Askesen fører også med seg åndelige erfaringer, noe som blant annet uttrykkes i stykket *Vmm fæftu* i *Cveðiu-sending Alquini diaconi*. I kapittel 4.4.1 så vi at dette stykket er opptatt av risikoen knyttet til mat; den kan føre mennesket bort fra Gud. Faste og askese er derimot midler for å nærme seg guddommen:

þvi at þa gerefc maðr andlegr ok sam-tængifc fríallflega guði ok ænglum ef hann upp hæffc med bönom ok með mæin-læte licamf; Fyrir fæftur ok

⁵⁰ Indrebø (1931: 105) retter til “figr-marc”.

bøner. vittrafc læyndir lutir himnefcra⁵¹ crafta <ok> guðlegra ftor-<mer>kia.⁵²
(Indrebø 1931: 14.28–32.)

For når mennesket løftes ved askese og bønn, styrkes ånden og vi forenes med Gud og engler til frelse for oss selv. Gjennom faste og bønn får vi øynene åpnet for himmelens overnaturlige krefter og for det som er skjult i de guddommelige mysterier. (Salvesen 1971: 30.)

Som vi ser, fører fasten til et møte med Gud og englene, samt innsikt i det som hører himmelen og guddommen til. I tillegg påvirker fasten menneskets sjel, noe som også gjentas senere i stykket: “Við-varnanan fozlo. þat megrir licamen ok fæitir ond-ena. læmr holdet. en ftyrkir hug-foctet.” “Abstinens magrer kroppen, men nærer ånden; den svekker legemet, men styrker sjelen.” (Indrebø 1931: 15.8–9, Salvesen 1971: 30.) Fasten har altså motsatt effekt på kropp og sjel. Passasjen betrakter kroppens svekkelse som et gode, noe som peker i retning av et negativt syn på kroppen. KONKL

Fastens motsatte effekt på kropp og sjel uttrykkes også i prekenen for askeonsdag, preken 14: *In capite ieiunij sermo*. Her utvides imidlertid beskrivelelsen av fastens konsekvenser til å omfatte flere ledd av kontraster: “Fafta mergir likam-en. en hon feitir ond-ena. mōðer hon holdet. en hon ftyrkir hiartat. inn laðar hon engla. ok recr ut diofla. brýtr hon lofto. ok bōtr cofto.” “Fasten gjør kroppen mager, men gir ånden vekst, den tærer på holdet og styrker hjertet, byr englene inn og jager ut djevler, bryter ned lastene og bedrer dydene.” (Indrebø 1931: 74.22–25, Salvesen 1971: 82.) Også her ser vi at fasten fører til møte med englene. Kroppslige asketiske øvelser, ikke minst faste, jager de onde kreftene bort, og slipper det hellige til i mennesket.

4.7.3 Jærtegn

Et annet møtepunkt mellom kroppen og det hellige som omtales i Homilieboken, er kulten knyttet til relikvier. I kapittel 4.7.1 så vi at preken 25: *Sermo de sancta Maria* fastslår at alle de ting som Herren var i berøring med i sitt jordiske liv, ble til helligdommer.

I middelalderkirken ble relikviene, gjenstander som var knyttet til Jesu liv, betraktet som konkrete representasjoner av det hellige. Eksempler på slike gjenstander er blodet fra Jesu sår, hans tornekrone, naglene og ikke minst korset (Rasmussen og Thomassen 2002: 146–155).

⁵¹ Bokstaven *r* står over linjen med henvisningstegn i håndskriftet (Indrebø 1931: 14, note 6).

⁵² Noen bokstaver er borte grunnet hull i pergamentet (se Indrebø 1931: 14, note 7).

Middelalderens relikviekult omfattet imidlertid ikke bare det som hadde hørt Kristus til. Også relikvier knyttet til helgenene var viktige. I motsetning til Kristus, som hadde dratt opp til himmelen med kroppen, hadde kirken i tillegg til gjenstander helgenene hadde vært i berøring med, stadig også helgenenes døde kropp hos seg.

I Norge var særlig kulten knyttet til Olav den hellige sentral, og skrinet hans i Nidaros var et populært pilegrimsmaal, også for kristne fra andre land i Vest-Europa (se Sigurðsson 2003: 87–88). Olav den hellige har fått stor plass i Homilieboken gjennom helgenvitaet *In die sancti Olavi regis et martiris* samt beretningene om hans jærtegn i *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs*. De to tekstene utgjør en norrøn oversettelse av erkebiskop Øystein Erlendssons latinske *Passio et miracula beati Olavi* fra ca. 1175 (Haugen og Ommundsen 2010b: 15).

Sentralt i relikviekulten var troen på deres undergjørende kraft (se Rasmussen og Thomassen 2003: 152), og flere av jærtegnene det fortelles om i *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs*, skjer i tilknytning til Olav den helliges relikvieskrin eller ting helgenen hadde vært i berøring med. Sigurðsson (2003: 86) peker på at helgenkulten har vært omtalt som middelalderens helsevesen, og hevder at kultens popularitet i stor grad skyldes dette helseaspektet.

Det første jærtegnet i *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* er et helbredelsesunder som skjer som et direkte resultat av fysisk nærhet til helgenkongens døde kropp. Siden det korte stykket inneholder hele to forekomster av substantivet *líkamr*, vil jeg tillate meg å gjengi det i sin helhet:

Eptir pinfl ok and-lát hinf hælga Oláfs konungs. þa var lícámr hans tækin þegar ok flutr til huf noccors. ok þvógo hirðmenn hans fialfs alvandlega ok varðvæitu. Ða com þar gangande aumingi æin fion-laús maðr með ollu ok drap þar fotum fyrri durum uti. ok fcriðnaðe fem vatne því var niðr flegit er fár || hans ok lícámr var aðr í þvegin. ok vátetf honð hans í því vatn⁵³. þa ræiftifc hann upp ok ræið hann því⁵⁴ umm augu fér upp. en þegar iam-fciot þa léðe guð honum lios þef fagra er hann hafðe aðr lengi þarnaz. Al-undarlect þóte honum fiolfum ok fva flæirum mænnum þæim er við váro. miscunn þa mycclu er guð léðe hænum fyrir værlæix ok dyrðar fakar hinnf hælga Ólafs konungs. ok þaccaðo þat aller menn guði holæit-lega fem verðuct var. ok hinum hælga Olafe konunge. (Indrebø 1931: 112.8–20.)

⁵³ Indrebø (1931: 112) retter til *vatne*.

⁵⁴ Bokstaven *i* står over linjen med henvisningstegn (Indrebø 1931: 112, note 5).

Etter den hellige kong Olavs lidelse og død tok folk straks legemet hans og flyttet det bort til et hus, og hans egne hirdmenn vasket det omsorgsfullt og holdt vakt ved det. Da kom det gående en stakkars mann som var ganske blind. Utenfor døren snublet han og gled i det vannet som var slått ut der, og som var det vannet Olavs sår og legeme var vasket i. Nå ble han våt på hendene, og da han reiste seg opp, gned han seg rundt øynene. Og i samme øyeblikk gav Gud ham det fagre lys som han så lenge hadde savnet. Både han og de andre som stod omkring, var oppe i under over den miskunn som Gud hadde vist ham for den hellige kong Olavs skyld – for hans fortjeneste og ære. Og som rett var, takket og lovet alle mennesker Gud og den hellige kong Olav. (Salvesen 1971: 144.)

Her ser vi at vannet som har vært i berøring med Olavs hellige kropp, og som en må regne med var blandet med blod fra helgenen, har en helbredende virkning når det kommer i kontakt med en syk del av en annen menneskekropp. Likevel presiserer beretningen at det er Gud som gjør underet, noe som også slås fast i åpningen av *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs* (se Indrebø 1931: 112.3–6, Salvesen 1971: 144). Teksten viser også hvordan kroppen er gjenstand for Guds omsorg, selv om hovedpoenget nok ikke er helbredelsen i seg selv, men hvordan det viser Guds makt og Olavs ære.

Det tiende olavsjærtegnet i Homilieboken er ikke direkte knyttet til helgenkongens døde kropp eller noen annen Olavs-relikvie, men forteller hvordan en mann som blir hengt i en galge ved en berghammer reddes fra døden ved å be til Olav:

Ða er þvi var fyft. þa ftøyptisc fa aumi licamr þar niðr fyrir þat bratta berg. ok hugði þat hvar maðr fa er þar var at hvært bein myndi í fundr brefta þellgar er niðr køme. En fva mykit hialp honum við várn droten ok⁵⁵ þes hælga mannz arnaðr-orð. at honum matte hvarke tortíma galge ne virgil. ok æigi hitt at langt eða hot være til iarðar ok uflet unndir. (Indrebø 1931: 119.29–35.)

Da det var gjort, tumlet den stakkars kroppen utfor den bratte fjellskrenten, og hver mann som var til stede, tenkte at det ikke ville være et helt ben igjen når den var nede. Men på den hellige kongens forbønn ble mannen så vernet av Vår Herre, at hverken galge eller strikke maktet å skade ham, og heller ikke det svære fallet, eller røysene i bunnen. (Salvesen 1971: 150.)

⁵⁵ Indrebø (1931: 199) fjerner her et *ok*-tegnet.

Også her uttrykkes troen på Guds og hans helgens omsorg for og beskyttelse av kroppen. Igjen ser vi at det presiseres at det er Gud som gjør underet, men Olav den helliges forbønn er også en medvirkende faktor til det som skjer. Videre i beretningen fortelles det at mannen som ble reddet, siden valfartet til Olavsskrinet i Nidaros.

Selv om fortellingene om Olavs jærtegn for det meste dreier seg om kroppslige helbredelser, så vi kapittel 4.3 at den syttende olavslegenden uttrykker en forestilling om at sjelen er mer verd enn kroppen. Denne legenden forteller om en mann som i møte med olavsskrinet ikke blir kroppslig helbredet, men derimot får et møte med Den hellige ånd slik at han angreir sitt syndefulle liv i Fiendens vold:

Nu umm dagen þa er licamr þef hælga manz vat⁵⁶ ut boren með holæitri tígn. þa toc fa velle maðr at huglæiða dyrð þeff dyrlega konungs ok fina vefold ok æilífan u-fagnað er hann þotefc vita fêr fyrir honndum þegar hann fcildisc við þeffa verold. Ðvi næft vitiaðe hans fva holæit mifcunn hinnf hælga annda fyri navísta facar þef guðf mildingf. ok fendi honum fva myccla iðran at utan þotofc menn þat fea mega á honum hve aum-lega hann þotefc þa hinn velle maðr fyngafc hafa. En þa fcrinet var flut or ftað ok til annars. þa þocaðe hann til mifcunnar <þangat> fem fa hinn helgi licamr hafðe aðr hvilzc. toc þa <at> calla á þann milda mann með fárum ftýn ok andvarpan. bað aumlega með mycclum grat þann milda konung með guðf fultingi læyfa en fæigu fynda-bond af fêr er fianden hafðe hann í vafðan. Nu let guð hann niota arnaðar-orz hinnf hælga Olafs konungs. ok læyfti hann til fin holæitlega ór andfcotnaf veldi. (Indrebø 1931: 126.19–34.)

På den dagen da den hellige mannens legeme ble båret ut med stor høytid, tok nå denne uslingen til å tenke på denne prektige kongens ære og sin egen elendighet, og den evige jammer som han visste ventet ham så snart han ble skilt fra denne verden. Da nå denne Guds fromme mann var nær, kom Den hellige ånd til ham med sin miskunn og sendte ham slik anger at folk syntes å kunne se utenpå ham hvor fælt stakkaren syntes han hadde syndet. Men da skrinet ble flyttet fra det ene stedet til det andre, gikk han etter dit hvor det hellige legemet hadde hvilt, i håp om å finne miskunn. Der tok han til å påkalle den fromme mann med såre stønn og hulk, idet han med mange tårer ba den miskunnelige kongen om med Guds hjelp å løse de seige syndens bånd som Fienden hadde vevet ham inn i. Nå lot Gud ham nyte

⁵⁶ Indrebø retter til *vat*.

godt av den hellige kong Olavs forbønn og løste ham storsinnet til seg ut av Fiendens vold. (Salvesen 1971: 156.)

Selv om det her berettes om en sjelelig helbredelse, skal vi like fullt merke oss at det er nærheten til den hellige mannens kropp som setter i gang hele prosessen. Men som i de andre underne vi har sett på, er det også her Gud, i dette tilfellet Den hellige ånd, som gjør selve underet.

Senere i den samme lengenden fortelles det at den samme mannen, selv om han nå er blitt en troende, drøyer med å gå for å skifte sitt tidligere urene liv. Da sender Herren ham en hard sykdom som han ikke blir helbredet fra før han får skriftet. Her ser vi altså at Gud lar kroppen til et menneske lide i den hensikt å frelse vedkommendes sjel.

Slutten av legenden viser likevel at den kroppslige lidelsen er midlertidig. Her fortelles det at mannen får “hæilfu licamf ok falo” “helse på legeme og sjel” (Indrebø 1931: 127.6–7, Salvesen 1971: 156). Denne siste delen finnes imidlertid ikke i AM 619 4°, på grunn av det manglende bladparet i legg 10, og Indrebø (1931) har rekonstruert den manglende teksten på bakgrunn av en annen kilde (se kapittel 2.1.1 og 2.3.2). Trolig hadde vi funnet en liknende formulering dersom vi hadde hatt det manglende bladparet. Men helt sikre kan vi ikke være.

Oppsummerende kan vi si at olavsjærtegnene vi her har sett på, for det første uttrykker en forestilling om at en helgens døde kropp, i dette tilfellet kroppen til Olav den hellige, fysisk kan formilde det guddommelige. Møtet med helgenkroppen er et møte med det hellige. Og for det andre møter vi troen på at vanlige menneskers kropp kan endres som et resultat av møtet med det hellige. Endringen av kroppen kan gå både i positiv retning ved at den blir helbredet, og i negativ retning ved at kroppen blir syk som et resultat av Guds refselse. Videre kan endringen skje både som et resultat av en direkte berøring av en helgenrelikvie, den kan skje som et resultat av helgenens forbønn eller også kan Gud gripe direkte inn i kroppens liv uten noen spesiell oppfordring.

4.7.4 Trygghet og glede

Det er ikke bare i forbindelse med fortellinger om jærtegn knyttet til Olavskulten at Homiliboken uttrykker troen på at det hellige griper inn i kroppens liv. I prekenen for Kristi himmelfartsdag uttrykkes avslutningsvis håpet om Guds beskyttelse, inkludert beskyttelsen av kroppen:

En droten vár te os til þes at vér megem fva dyrca þessa hælga tið hans. ok fva allar aðrar er yfir os ganga. <ok> hiartans æugum til hans kaga ok ftunda. Jnter efcas et pocula. inter paufationes et fompnia⁵⁷. at hann fendi os fin hinn hælga anda fem hann fendi postolum finum. ok gæte vár bæðe fæl-onnar ok licams-ens meðan vér erom ftadder í þessa hæims lifi. (Indrebø 1931: 91.26–92.1.)

Måtte Herren vår hjelpe oss til å feire denne høytiden og likeså alle andre høytider som blir oss til del – se etter ham og vente på ham med hjertets øyne, *inter escas et pocula, inter pausationes et somnia*⁵⁸ – slik at han sender oss sin Hellige ånd, likesom han sendte den til sine apostler, og verner oss både sjelelig og legemlig mens vi står i denne verden. (Salvesen 1971: 97.)

Her ser vi imidlertid at beskyttelsen har visse betingelser, en må vente på Kristi gjenkomst, noe som synes å være passasjens hovedbudskap (se også Hjelde 1990: 279–280). Men like fullt uttrykkes altså troen på Guds vern og beskyttelse av kroppen.

Den tredje bønnen i Fadervår, bønnen om at Guds vilje skal skje både i himmelen og på jorden, inkluderer i følge Homiliebokens forklaring en bønn om beskyttelse fra djevelen, både for kropp og sjel. Stykket avsluttes nemlig med følgende ord: “Ver biðium oc með þessum orðum at vár droten Criftr halde off fra diofuls fvicum. ok crafte. hvartvæggia ond vara ok licam.” “Med disse ordene ber vi også at Vår Herre Kristus vil frelse oss fra djevelens svikråd og makt, både vårt legeme og vår sjel.” (Indrebø 1931: 155.17–18, Salvesen 1971: 137.)

I prekenen for barnemesse, preken 6: *In die sanctorum innocentium. Secundum Matheum*, møter vi også troen på den guddommelige nærhet *gjennom* både kroppslige farer og død. Barnemesse, 28. desember, ble feiret til minne om de uskyldige barn som ble drept da kong Herodes prøvde å få tatt livet av barnet Jesus.

Prekenen for denne dagen gjengir først Matteusevangeliets beretning om denne hendelsen (Matt 2,13–18). Deretter tolkes teksten allegorisk, hovedsakelig etter mønster fra Beda (Hjelde 1990: 166). Det at de uskyldige barna ble drept, mens Jesus kom seg unna, tolkes på følgende måte: “þvi at vándar menn mego bana licamum retlátra. en þeir mego æigi fcilia þa fra Crifti ne Crift fra þæim quicum ne dæuðum.” “For onde mennesker kan slå de rettferdiges legmer i hjel, men de kan ikke skille dem

⁵⁷ Indrebø (1931: 91, note 11) opplyser at følgende er satt til ute i margen: “...a ok fofanda. dag ...r.” Noe av teksten er klippet bort.

⁵⁸ Gunnes (1971: 174, note 12) oversetter sitatet på følgende måte: “Mens vi spiser og drikker, mens vi hviler og drømmer”, og hevder sitatet kommer fra senantikken.

fra Kristus og heller ikke Kristus fra dem, levende eller døde. (Indrebø 1931: 51.28 – 30, Salvesen 1971: 63.)

Ved å uttrykke troen på nærhet til Kristus også gjennom døden, henvises det indirekte også til håpet om det evige livet. Som jeg alt flere ganger har vært inne på, gjelder det evige livet også kroppen. I stykket *Vmm tar-mælti i Cveðiu-sending Alquini diaconi* skildres lengselen etter dette livet som en kilde til angerens tårer.

Men når dette illustreres ved å sitere fra Salmenes bok (84,3), blir også gleden knyttet til det evige livet. Og denne gleden gjelder også kroppen: “Ond mín fyfisc ok girnisc í garða drottens. Hiarta mit ok licamr mín fagnaðo með guði lifanda.” “Min sjel lenges og stunder hjem til Herrens gårder. Mitt hjerte og mitt legeme gleder seg ved den levende Gud.” (Indrebø 1931: 9.27–28, Salvesen 1971: 25.)

Den kristne opplæring som Homilieboken søker å bidra til å formidle, maler ut et bredt spekter for kroppens liv som omfatter både vern og forfølgelse, tårer og glede. Håpet er imidlertid troen på det evige livet. De siste ordene på Homiliebokens siste blad beskriver det slik:

þar fcal ængi ræðasc hungr ne þorfta. ok ængi ærfeðe. þar er off ænfcif goz vant þeff er vér þurfum þar at hafa. En Criftr er þar með off ollum ok gæfr off allt þat avitalauft ok með mycclum fagnaðe er þar fcalum við vera. amen. (Indrebø 1931: 159.15–19.)

Der skal ingen være redd for å sulte eller tørste eller for strev og slit, og der mangler vi ikke noe av det gode vi trenger til. Og der er Kristus med oss alle, og uten refsing og med stor glede gir han det til alle oss som skal være der sammen med ham. Amen. (Salvesen 1971: 140.)

5 Avslutning

I kapittel 1.2 presenterte jeg avhandlingens problemformulering: *Hvilke føringer legger den religiøse undervisningen i Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°, for den enkelte kristnes forståelse av sin egen kropp? Er det et negativt eller positivt kroppsbilde vi møter i Homilieboken?*

Som utgangspunkt for å svare på denne problemformuleringen, vil jeg først, i kapittel 5.1, oppsummere hvilke svar undersøkelsen av kroppsmotivet i Homilieboken har gitt på de forskningsspørsmålene jeg stilte innledningsvis (se kapittel 1.2). Deretter vil jeg det påfølgende kapittelet, kapittel 5.2, komme tilbake til avhandlingens problemformulering og presentere avhandlingens konklusjon.

5.1 Oppsummering

Det at Homilieboken inneholder hele 110 forekomster av det sterke substantivet *líkamr*, samt én forekomst av det svake substantivet *líkami*, slik at ordet i gjennomsnitt er representert på tre av fire sider i håndskriftet, taler for at kroppsmotivet har en fremtredende plass i Homilieboken. Dette inntrykket forstekes videre av det faktum at kroppsmotivet også er tematisert i mange sammenhenger i håndskriftet der selve substantivet *líkamr/líkami* ikke er nevnt. Selv om åtte av Homiliebokens tekster ikke inneholder substantivet *líkamr/líkami*, betyr dette altså ikke nødvendigvis at kroppen ikke er tematisert også i disse tekstene.

Av de sammehengene der substantivet faktisk dukker opp, er det imidlertid fem tematiske hovedområder som har pekt seg ut, og som er behandlet i kapittel 4:

1. Homiliebokens forestillinger om kroppen og dens forhold til sjelen.
2. Hvordan kroppen brukes som bilde i Homiliebokens forkynnelse og opplæring.
3. Hvordan kroppen i følge Homiliebokens forkynnelse stadig befinner seg i spenningsfeltet mellom renhet og urenhet, synd og gode gjerninger.
4. Homiliebokens undervisning om Jesu Kristi inkarnasjon; læren om at Gud selv har en kropp.
5. Mulighetene kroppen har for å erfare det hellige som skisseres i Homilieboken.

Homiliebokens kroppsforestillinger inneholder flere spor av at den kristne tradisjonen den er en del av, er blitt til i møtet mellom jødisk og hellenistisk kultur. Både den

bibelske tanken om at mennesket er skapt av jord og den antikke forestillingen om at mennesket er skapt av de fire elementene, er representert i Homilieboken. Men det er forestillingen om at mennesket er skapt av jord som er dominerende.

Vi har også sett at håndskriftet både inneholder den hellenistiske dualismen som skiller klart mellom menneskets kropp og sjel, og den jødiske forestillingen om at mennesket er en udelelig helhet. Homilieboken uttrykker flere steder eksplisitt at menneskets sjel er mer verdt enn dets kropp, og at sjelelige lidelser er verre enn kroppslige lidelser. Homilieboken lærer også at sjelen forlater kroppen når mennesket dør, men håndskriftet uttrykker også stadig troen på kroppens oppstandelse og en gjenforening av kroppen og sjelen etter døden. I hvilken grad den gjenoppståtte kroppen kan forstås som fysisk og materiell, fremstår imidlertid som noe uklart.

Undersøkelsen av kroppsmotivet i Homilieboken viser også at kroppen spiller en fremtredende rolle i håndskriftets symbolikk. Den spisende kroppen er både bilde på det at sjelen tar til seg Guds ord og på det å synde, noe som viser en viss amvivalens knyttet til den spisende kroppen. Selv om kroppens behov for mat først og fremst brukes for å illustrere åndelige forhold, uttrykker symbolikken knyttet til den spisende kroppen også en bevissthet om og en omsorg for kroppens behov for mat, noe som også understrekes i andre sammenhenger i håndskriftet.

De døde kroppene som fungerer som bilder i Homilieboken, er svært ulike. Vi møter både de lokale døde kroppene på kirkegården og Jesu Kristi døde kropp. Felles for alle bildene er imidlertid at de formaner menigheten til å leve et rett og syndfritt kristent liv. De døde kroppene fungerer også som en påminnelse om livets to mulige utganger, himmel og helvete, noe som forsterker alvoret i forkynnelsen av det syndfrie livet. Billedbruken knyttet til Jesu døde kropp samler i tillegg hele pasjonshistoriens mening i seg.

I symbolikken knyttet til den omskårne kroppen og den korsfestede kroppen utnyttes forestillingen om at kroppen er satt sammen av mange ulike deler for å bygge opp to ulike billedkomplekser som begge kan fungere som hukommelsesmønstre for sentrale punkter i Homiliebokens undervisning. Den omskårne kroppens symbolikk er knyttet til hvordan en på ulike måter skal leve et rent og rett kristent liv, både i det indre og i det ytre, mens symbolikken knyttet til Jesu Kristi korsfestede kropp inneholder en komplisert sammensetning av ulike meninger som omfatter både kristologiske, soteriologiske og etiske elementer.

Noe av det viktigste som i følge Homilieboken kjennetegner en kristen kropp, er at den er preget av et rent liv. Håndskriftet skildrer derfor mange steder hvordan menneskekroppen stadig befinner seg i spenningsfeltet mellom det urene livet, som

knytter mennesket til Djevelen, og det rene livet, som skal prege det mennesket som tilhører Gud. Flere steder kommer også tanken om at bevegelsen fra det kroppslige urene livet (*saurlíf*) til det kroppslige rene livet (*hreinfli*) går via kroppslig selvtukt (*meinlati*). Kroppen har altså et potensial til å virkeliggjøre det gudevillede, rene livet, men dette forsetter at den på ulike måter plages.

Troen på inkarnasjonen, læren om at Gud blir menneske i Jesus Kristus, slik at han både er sann Gud og sant menneske, og dermed har en kropp, uttrykkes flere steder i Homilieboken. Homilieboken presiserer at Jesus får sin kropp gjennom Maria, og at det var hennes ekstraordinære renhet som gjorde at hun kunne bli Guds mor. Men Homilieboken bruker også formuleringer som “iorð licamf varf” “vårt legemes jord” (Indrebø 1931: 40.16, Salvesen 1971: 53), som uttrykker at det guddommelige gjennom inkarnasjonen knyttes til hele menneskeheten.

Det at Gud har en kropp, gjør at menneskekroppen får en helt spesiell status i det religiøse universet. Gjennom Jesu Kristi inkarnasjon, oppstandelse og himmelfart, opphøyes kroppen, fordi Jesus Kristus, med sin gjenoppståtte kropp, er den som styrer og råder over alt fra himmelen. Dette fører til at menneskene med sine kropper blir englenes medborgere, og at menneskene har et håp om et evig liv i himmelriket som også inkluderer kroppen.

Homilieboken tematiserer også stadig kroppens religiøse erfaringer. For det første fremhever Homilieboken hvordan de menneskene Jesus var sammen med da han levde på jorden, fysisk erfarte hans kropp. Dette gjelder i særlig grad jomfru Maria, som gjennom det å være Jesu mor oppnådde den høyeste grad av fysisk nærhet til det guddommelige. For menighetsmedlemmene i Homiliebokens samtid fremstår derimot nattverden som det ultimate fysiske møtet med guddommen, idet menighetsmedlemmenes kropper spiser Guds kropp. Men i tillegg uttrykkes også håpet om et evig liv i himmelen med både sjel og kropp, der en også vil være nær Krisus og hans kropp for alltid.

Kroppen kan i midlertid også møte det guddommelige på andre måter i følge Homiliebokens forkynnelse. Ved kristusetterliknende askese kan det enkelte menneske oppleve nærhet til Kristus gjennom å erfare hans lidelser på sin egen kropp. En annen kilde til kroppslige religiøse erfaringer, er knyttet til helgen- og relikviekulten. Homiliebokens olavslegender beskriver blant annet hvordan det fysiske møtet med Olav den helliges døde kropp, så vel som bønn til helgenen, kan formidle en guddommelig inngripen i kroppens liv. Denne inngripen kan komme til uttrykk gjennom vern og helbredelse, men også gjennom at Gud refser mennesket ved å sende sykdom.

Homilieboken uttrykker imidlertid også forestillinger om Guds direkte inngripen for å beskytte og verne kroppene til de troende uten at helgener og relikvier er inne i bildet. I tillegg formidler Homilieboken troen på nærhet til Kristus også på tross lidelser og død, og frem til det evige livet.

5.2 Konklusjon

Etter oppsummeringen i forrige kapittel er det på tide å svare på denne masteravhandlingens problemformulering: *Hvilke føringer legger den religiøse undervisningen i Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°, for den enkelte kristnes forståelse av sin egen kropp? Er det et negativt eller positivt kroppsbilde vi møter i Homilieboken?*

I kapittel 3.2 var jeg inne på at kristendommens forhold til menneskekroppen kjennetegnes av en viss ambivalens. Det samme kan sies om Homiliebokens fremstillinger av kroppen og de føringene den legger for den enkelte kristnes forståelse av sin egen kropp, idet håndskriftets forkynnelse formidler både negative og positive sider ved kroppens liv.

På den ene siden uttales det eksplisitt i Homilieboken at menneskets sjel er mer verdt enn dets kropp. Men på den andre siden opphøyes kroppen gjennom Jesu Kristi inkarnasjon, oppstandelse og himmelfart.

I Homiliebokens billedbruk brukes ulike bilder knyttet til kroppen for å illustrere et bredt spekter av åndelige forhold. Kroppens behov for mat sammenliknes for eksempel på den ene siden med sjelens behov for Guds ord og andre åndelige goder, i tillegg til at denne billedbruken også indirekte uttrykker en oppvurdering av kroppens behov for mat. Men på den andre siden brukes også den spisende, eller rettere sagt fråtsende, kroppen som bilde på det å synde og å ha lyst til synd. På samme måte knyttes den døde kroppen, den omskårne kroppen og den korsfestede kroppens symbolikk til strenge formaninger om å leve rett. Men i symbolikken knyttet til korset og Jesu korsfestede kropp møter vi også hans utstrakte hender som symbol på hans kjærlighet og miskunn.

Også Homiliebokens fremstillinger av den urene kroppen balanseres med tilsvarende fremstillinger av den rene kroppen, idet mennesket har muligheten til å realisere både det urene og det rene livet, og derfor må ta et valg. Bevegelsen fra det urene til det rene livet innebærer imidlertid at kroppen må plages ved selvtukt.

Kroppen kan også erfare det hellige, og de kroppslige religiøse erfaringene spenner over alt fra kristusetterliknende kroppsfornektelse gjennom askese, til det å spise Jesu

kropp og blod i nattverden. I tillegg uttrykker Homilieboken troen på både Guds beskyttende og refsende inngripen i kroppens liv.

Det er altså klart at Homiliebokens kroppsframstilling verken kan omtales som udeelt negativ eller positiv. På den ene siden sporer Homilieboken den enkelte kristne i middelalderens Norge til en forståelse av sin egen kropp som syndig og mindre verd enn sjelen. Kroppen må tuktes, og et middel for å oppnå nærhet til Kristus er å få del i hans lidelser.

Men på den andre siden inneholder Homilieboken også mye forkynnelse som oppfordrer den enkelte kristne til å forstå sin egen kropp i lys av at Jesus Kristus har en kropp, og at Gud kan beskytte og vise omsorg for kroppens behov. Og ikke minst formidler Homilieboken troen på kroppens oppstandelse og evige liv i himmelen.

På tross av disse indre motsetningene i Homilieboken vil jeg likevel, som en kontrast til Sandal (1996) sin fokusering på synd-motivet og Tveito (2010) sin belysning av Homiliebokens bots- og dommedagstematikk, driste med til avslutningsvis å understreke de mange positive aspektene ved Homiliebokens kroppsframstilling som belyses i denne avhandlingen. Homiliebokens forkynnelse fremhever på flere måter de positive aspektene ved den enkelte kristnes kropp. Disse er som sagt ikke minst knyttet til Homiliebokens formidling av troen på Guds omsorg for kroppen i dette livet, håpet om kroppens oppstandelse fra de døde samt troen på at Jesus Kristus, Gud og menneske, han som råder over alt, har en kropp.

Homiliebokens forkynnelse formidler altså en kristendom som ikke bare forkynner sjelelige goder. Også kroppen har sin plass i det religiøse universet:

Ond mín fyfífc ok gírnífc í garða drottens. Hiarta mit ok lícamr mín fagnaðo með guði lífanda. (Indrebø 1931: 9.27–28.)

‘Min sjel lenges og stunder hjem til Herrens gårder. Mitt hjerte og mitt legeme gleder seg ved den levende Gud.’ (Salvesen 1971: 25.)

5.3 Videre forskning

I kapittel 4.1 var jeg inne på at denne avhandlingen ikke har hatt mulighet til å være en uttømmende undersøkelse av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok.

Undersøkelser av de sammenhengene der vi finner andre kroppsrelaterte ord i Homilieboken vil, på samme måte som en mer helhetlig lesning av håndskriftet fra

første til siste blad, kunne få frem andre viktige aspekter ved Homiliebokens kroppsmotiv. En annen mulighet er å gå dypere inn i én eller noen få av håndskriftets tekster. Det kunne også være fruktbart å utvide undersøkelsen til å omfatte flere håndskrifter, for eksempel ved å sammenlikne kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok med det tilsvarende motivet i Islandsk homiliebok, eventuelt med et sideblikk til sagalitteraturen, slik Sandal (1996) gjør det med synd-motivet.

Men Gammel norsk homiliebok innbyr også til andre tematiske studier. Jeg har for eksempel alt vært inne på muligheten av å undersøke håndskriftets fremstillinger av forholdet mellom kropp og sjel (se kapittel 4.3). Men også en studie av sjelsmotivet alene ville kunne gi interessante resultater.

Med tanke på at Homilieboken trolig var en lærebok til bruk i opplæringen av prester, kunne det også være interessant å se nærmere på hvilke verktøy den tilbyr sine brukere i deres arbeid med å undervise og formane menigheten. Ja, det er bare kreativiteten som setter grenser i utforskingen av vår eldste bok.

Vår litterære arv fra middelalderen består ikke bare av de kjente sagaene, skaldekvadene og eddadiktene. Den norrøne litteraturen omfattet også andre teksttyper, og blant disse hadde de kirkelige tekstene en sentral posisjon. Innholdet i disse tekstene nådde ut til hele befolkningen gjennom gudstjenestens prekener.

Avslutningsvis vil jeg også påpeke at mye av det tankegodset som finnes i Norges eldste bok ikke bare påvirket menneskenes liv den gang. Tekstene i Gammel norsk homiliebok og forestillingene som ligger bak fremstillingene, har satt varige spor i vår kultur. Det er derfor på sin plass å stadig trekke dem frem i lyset.

6 Litteratur

6.1 Primærlitteratur

AM 619 4°.

Indrebø, Gustav. 1931. *Gamal norsk homiliebok*. Oslo: Kjeldeskriftfondet.

Knudsen, Trygve. 1952. *Gammelnorsk homiliebok, etter AM 619 qv* / med en innledning av Trygve Knudsen Oslo: Selskapet til utgivelse av gamle norske håndskrifter.

Unger, Carl Richard. 1864. *Gammel norsk homiliebog*. Christiania: Brøgger & Christie.

6.2 Sekundærlitteratur

Bang, Anton Christian. 1876. "Prædikenen i den norske Kirke under Katholicismen." *Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge*. 4: 298–359.

Beekes, Robert og van Beek, Lucien. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Bind 2. Leiden: Brill.

Bekker-Nielsen, Hans og Widding, Ole. 1959. "A Debate of the Body and the Soul in Old Norse Literature." *Mediaeval studies*, Toronto: Pontifical Institute of mediaeval studies. 21: 271–289.

Bekker-Nielsen, Hans. 1960. "Den gammelnorske paaskeprædiken og Gregor den store." *Maal og minne*: 1960: 99–104.

Berg, Kirsten M. 2001. "Statim invenire - handskriftteksten som mnemonisk landskap." Sammendrag. *Nordiske middelaldertekster. Utgivere og brukere*. Tilgjengelig: <http://www.cas.uio.no/Groups/EdMaz000/symposium/KB/KB.html> (nedlastet 3. april 2011).

Berg, Kirsten M. 2010. "Homilieboka – for hvem og til hva?" I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbruk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 35–76. Oslo: Novus forlag.

Berg, Kirsten M. og Gullick, Michael. 2010. "Innhold og oppbygging av AM 619 4°." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbruk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 35–76. Oslo: Novus forlag.

Bibelen. 2011. *Nettbibelen* Tilgjengelig: <http://www.bibel.no/sitecore/content/Home/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx> (nedlastet 13. april 2011).

Bjorvand, Harald og Lindeman, Fredrik Otto. 2007. *Våre arveord. Etymologisk ordbok*. Oslo: Novus Forlag.

- Bokmålsordboka. 2010. Tilgjengelig: <http://nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi> (nedlastet 9. mars 2012).
- Cleasby, Richard, Vigfusson, Gudbrand og Craigie, Sir William A. 1957. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Conti, Aidan. 2010. "Gammelt og nytt i homiliebokens prekenunivers." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 35–76. Oslo: Novus forlag.
- Dansk etymologisk ordbog. 1976. red. Nielsen, Niels Åge. København: Gyldendal.
- Engberg-Pedersen, Troels og Gilhus, Ingvild Sælid. 2001. "Innledning." I *Kropp og oppstandelse*, red. T. Engberg-Pedersen og I. S. Gilhus, 9–23. Oslo: Pax forlag.
- Fidjestøl, Bjarne. 1996. "Norrøn felleslitteratur" I *Norsk litteratur i tusen år*, red. B. Fidjestøl, P. Kirkegaard, S.Aa. Aarnes, A. Aarseth, L. Longum og I. Stegane, 31 – 129. Oslo: Landslaget for norskundervisning (NLU) og Cappelen Akademisk Forlag.
- Finnur Jónsson. 1923. *Den oldnorske og oldislandske litteratura histoire*. Bind 2. København: G. E. C. Gads forlag.
- Flom, George T. 1929. *Codex AM 619 quarto. Old Norwegian book of homilies containing the miracles of Saint Olaf and Alcuin's De virtutibus et vitiis*. Illinois: The University of Illinois Press.
- Fritzner, Johan. 1883–96. *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. 2. utg. Kristiania: Den norske forlagsforening.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 1990. "Carnival in Religion: The Feast of Fools in France." *Numen* 37: 24–52.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth. 2001. *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth. 2007. *Hva er religion*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gulbrandsen, Birger. 1948. *Nattverden i norsk kirkeliv*. Oslo: I kommisjon hos Jacob Dybwad.
- Gullick, Michael. 2010. "Skriveren og kunstneren bak Homilieboken." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 77–99. Oslo: Novus forlag.
- Gunnes, Erik. 1971. "Forord." og "Kommentarer." I *Gammelnorsk homiliebok*, oversatt av A. Salvesen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hagland, Jan Ragnar. 2004. "Gammallislandsk og gammalnorsk språk." I *Handbok i norrøn filologi*, red. O.E. Haugen, 375–405. Bergen: Fagbokforlaget.

- handrit.is. 2009–2012a. *AM 619 4to*. Tilgjengelig:
<http://handrit.is/is/manuscript/view/da/AM04-0619> (nedlastet 9. mars 2012).
- handrit.is. 2009–2012b. *AM 327 a fol*. Tilgjengelig:
<http://handrit.is/is/manuscript/view/AM02-0237a> (nedlastet 9. mars 2012).
- handrit.is 2009-2012c. *AM 435a 4to*. Tilgjengelig:
<http://handrit.is/is/manuscript/view/en/AM04-0435-a> (nedlastet 6. mai 2012).
- Haraldsø, Brynjar. 1999. *Fagord i teologi og kristendomskunnskap*. Oslo: Lunde forlag.
- Haugen, Odd Einar. 2004. "Tekstkritikk og tekstfilologi." I *Handbok i norrøn filologi*, red. O.E. Haugen, 81–118. Bergen: Fagbokforlaget.
- Haugen, Odd Einar. 2006. *Grunnbok i norrønt språk*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Haugen, Odd Einar og Ommundsen, Åslaug, red. 2010a. *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbruk i den norske homilieboka*. Oslo: Novus forlag.
- Haugen, Odd Einar og Ommundsen, Åslaug. 2010b. "Nye blikk på homilieboka." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbruk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 9–33. Oslo: Novus forlag.
- Helle, Knut. 1991. "Tiden fram til 1536" I *Grunntrekk i norsk historie*, red. R. Danielsen, S. Dyrvik, T. Grønlie, K. Helle og E. Hovland. Oslo: Universitetsforlaget.
- Helle, Knut. 1995. *Bergen bys historie*. Bind 1. *Kongssete og kjøpstad: fra opphavet til 1536*. Bergen: Alma Mater.
- Helle, Knut. 2006. Del I. "Frå opphavet til omkring 1500." I *Norsk byhistorie. Urbanisering gjennom 1300 år*, red. K. Helle, F-E. Eliassen, J. E. Myhre og O. S. Stugu. Oslo: Pax forlag.
- Hjelde, Oddmund. 1990. "Norsk preken i det 12. århundre: studier i Gammel norsk homiliebok." Oslo.
- Hjelde, Oddmund. 1995. *Kirkens budskap i sagatiden*. Oslo: Solum.
- Holtmark, Anne. 1955. *Ordforrådet i de eldste norske håndskrifter til ca. 1250*. Oslo: I kommisjon hos Jacob Dybwad.
- Hægstad, Marius. 1907. *Vestnorske målføre fyre 1350*. Bind 1: *Nordvestlandsk*. Christiania: Dybwad.
- Hægstad, Marius. 1915. *Vestnorske målføre fyre 1350*. Bind 2: *Sørvestlandsk*. Del 1: *Rygjamaal*. Christiania: Dybwad.
- Johnsen, Oscar Albert. 1922. *Olafs saga hins helga*. Kristiania: I hovedkommission hos Jacob Dybwad.
- Keyser, Rudolph og Unger, C. R. 1849. *Olafs saga hins helga*. Christiania: Feilberg & Landmarks Forlag.

- Knudsen, Trygve. 1967. "Stavkirkeprekenen i Gammelnorsk Homiliebok." I *Skriftradisjon og litteraturmål*, red. T. Knudsen, 53–72. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kyrkjebø, Rune. 2007. "Menota og metainformasjon." *menota.org*, versjon 24. januar 2007. Tilgjengelig: <http://www.menota.org/TVB/rapportar/Menotainformasjon.pdf> (nedlastet 22. mai 2011).
- Kålund, Kristian. 1894. *Katalog over Den Arnamagnæanske Håndskriftsamling*. Bind 2. København: Kommissionen for Det Arnamagnæanske Legat, Gyldendalske Boghandel.
- Lewis, Charlton T. og Short, Charles. 1955. *A latin dictionary*. Oxford: Clarendon press.
- Martin, Dale B. 2001. "Oppstandelseslegemets ideologi." I *Kropp og oppstandelse*, red. T. Engberg-Pedersen og I. S. Gilhus, 24–37. Oslo: Pax forlag.
- Moxnes, Halvor. 1992. "Menneskets 'selv'. Urkristne forestillinger om mennesket." I *På sjelens vinger. Sjelsforestillinger gjennom tidene*, red. I. S. Gilhus og L. H. Nilsen. Bergen: Alma mater.
- Nestle-Aland. 1993. *Novum testamentum graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung Stuttgart.
- Ommundsen, Åslaug. 2010. "Homilieboka og dei liturgiske fragmenta." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbruk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 131–150. Oslo: Novus forlag.
- Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar. 2002. *Kristendommen. En historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Salvesen, Astrid. 1971. *Gammelnorsk homiliebok*. (oversettelse) Oslo: Universitetsforlaget.
- Sandal, Aud-Jorunn. 1996. *Synd i Gamalnorsk Homiliebok og Islandsk Homiliebok*. Hovudoppgåve i historie, Universitetet i Bergen.
- Schumacher, Jan. 2005. "Middelalder." I *Norsk kirkehistorie*, red. B.T Oftestad, T. Rasmussen og J. Schumacher, 13–82. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schumacher, Jan. 2006. "'Den hellige ånds port' Til belysning av et særpreget motiv i Stavkirkeprekenen." I *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder*, red. G. Steinsland, 153–167. Oslo: Unipub.
- Seip, Didrik Arup. 1954. "Palæografi B Norge og Island." *Nordisk kultur* 28, 1-168.
- Sigurðsson, Jón Viðar. 2000. *Kristninga i Norden 750-1200*. Oslo: Samlaget.
- Storm, Gustav. 1894. "Kan det ansees bevist, at den norske Homiliebog (AM. 619 qv.) er skrevet i Hamar?" *Arkiv för nordisk filologi*. 10: 197–200.

- Stokkeland, Rannveig. 2010. "Skrivarproblemet I homilieboka." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 115–129. Oslo: Novus forlag.
- Turner, Victor. 1967. "Symbols in Ndembu Ritual." I *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. red. V. Turner. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1975. "Symbolic Studies." *Annual Review of Antropology*. 4: 154–161.
- Turville-Petre, Gabriel. 1972a. "The Old Norse homily on the Dedication." I *Nine norske studies*. red. G. Turville-Petre, 79–101. London: Viking society for northern research. Første gang utgitt i *Medieval Studies* vol. XI, 1949.
- Turville-Petre, Gabriel. 1972b. "The Old Norse homily on the Assumption and *Mariu Saga*." I *Nine norske studies*. red. G. Turville-Petre, 102–117. London: Viking society for northern research. Første gang utgitt i *Medieval Studies* vol. IX, 1947.
- Turville-Petre, Joan. 1960. "Sources of the Vernacular Homily in England, Norway and Iceland." *Arkiv för nordisk filologi*. 75: 168–182.
- Tveito, Olav. 2010. "Wulfstan av York og norrøne homilier." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 187–215. Oslo: Novus forlag.
- Tveitane, Mattias. 1964. "Vår drottenn kann allar tungur". *Maal og minne* 1964: 106–112.
- Tveitane, Mattias. 1966. "Irish apocrypha in Norse tradition?" *Arv* 22: 111–135.
- Vrátný, Karel. 1913. "Literarische Kleinigkeiten." *Arkiv för nordisk filologi*. 25: 163–180.
- Vrátný, Karel. 1916. "Enthält das Stockholmer Homilienbuch durchweg Übersetzungen?" *Arkiv för nordisk filologi*. 32: 31–49.
- Wadstein, Elis. 1890. "Fornnorska homiliebokens ljudlära." Doktoravhandling, Uppsala Universitet.
- Widding, Ole. 1959. "De norrøne homiliebøgers prædiken på Stephansdag." *Maal og minne*. 1959: 42–47.
- Aavitsland, Kristin B. 2010. "Visualisert didaktikk. Det talte og det malte ord i norsk middelalder." I *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletbuk i den norske homilieboka*, red. O.E. Haugen og Å. Ommundsen, 217–245. Oslo: Novus forlag.

7 Vedlegg

7.1 Vedlegg 1

Plassering av líkamr/líkami i Homiliebogen (AM 619 4°)					
Tekst	Sidetall i Unger (1864)	Sidetall i Indrebø (1931)	Antall funn	Forekomster i Unger (1864)	Forekomster i Indrebø (1931)
<i>Cveðiu-sending Alquini diaconi.</i>	1.1–59.11	1.1–31.23	13	4 ¹⁰ , 8 ² , 18 ¹ , 27 ¹⁷ , 28 ⁸ , 28 ¹⁶ , 32 ¹ , 32 ⁵ , 48 ² , 49 ⁸ , 49 ¹¹ , 50 ⁴ , 50 ⁶	2 ²² , 4 ¹⁶ , 9 ²⁸ , 14 ³¹ , 15 ⁸ , 15 ¹⁴ , 17 ³ , 17 ⁸ , 25 ¹⁶ , 26 ⁹ , 26 ¹² , 26 ²¹ , 26 ²³
1: <i>De natiuitate domini sermo.</i>	60.1–64.10	31.24–35.15	0		
2: <i>Sermo ad populum.</i>	64.11–67.11	35.16–38.4	1	65 ³³	36 ³³
3: <i>In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo.</i>	67.12–73.19	38.5–43.27	5	68 ¹⁷ , 68 ²⁴ , 69 ³² , 72 ²¹ , 73 ¹⁸	39 ⁶ , 39 ¹³ , 40 ¹⁶ , 42 ³³ , 43 ²⁵
4: <i>Sermo de sancto Stephano martire.</i>	73.20–77.32	43.28–47.27	1	73 ²⁶	44 ¹
5: <i>Sermo de euuangelistis. In die sancti Iohannis.</i>	78.1–81.16	47.28–50.30	1	81 ⁸	50 ²²
6: <i>In die sanctorum innocentium. Secundum Matheum.</i>	81.17–84.8	50.31–53.11	1	82 ¹⁸	51 ²⁹
7: <i>In circumcissione domini nostri Iesu Cristi sermo.</i>	84.9–88.25	53.12–57.12	11	85 ³⁰ , 86 ¹¹ , 86 ¹² , 86 ¹⁶ , 86 ²¹ , 86 ²⁴ , 87 ⁷ , 87 ¹⁰ , 88 ⁴ , 88 ⁷ , 88 ¹⁸	54 ²⁸ , 55 ^{7,7} , 55 ¹¹ , 55 ¹⁶ , 55 ¹⁹ , 55 ³⁵ , 56 ² , 56 ²⁷ , 56 ²⁹ , 57 ⁵
8: <i>In epiphania domini sermo necessaria.</i>	88.26–93.5	57.13–61.9	3	92 ³⁰ , 92 ³¹ , 93 ¹	60 ³⁴ og 61 ² , 61 ⁵
9: <i>Secundum Matheum. In ephiphania.</i>	93.6–97.14	61.10–65.3	5	93 ¹² , 95 ²⁵ , 95 ³³ , 95 ³⁴ , 96 ⁸	61 ¹⁶ , 63 ¹⁸ , 63 ²⁵ , 63 ²⁶ , 63 ³⁴
10: <i>De ammonitione bona.</i>	97.15–99.2	65.4–66.20	0		
11: <i>Purificatio sancte Marie. Sermo.</i>	99.3–102.8	66.21–69.22	1	101 ³³	69 ¹⁴
12: <i>Euuangelium.</i>	102.9–103.23	69.23–70.33	0		
13: <i>Sermo ad populum.</i>	103.24–	71.1–73.5	0		

	106.4				
14: <i>In capite ieiunij sermo.</i>	106.5–111.3	73.6–77.22	8	107 ²⁴ , 107 ³¹ , 108 ¹ , 108 ³ , 108 ²⁸ , 108 ²⁹ , 108 ³³ , 109 ³	74 ²² , 74 ²⁸ , 74 ³¹ , 74 ³³ , 75 ²² , 75 ²³ , 75 ²⁷ , 75 ³⁰
15: <i>Dominica palmarum sermo.</i>	111.4– 115.31	77.23–81.32	3	115 ³ , 115 ²¹ , 115 ²⁶	81 ⁶ , 81 ²³ , 81 ²⁷
16: <i>In die sancto pasce sermo ad populum.</i>	116.1–122.6	81.33–87.10	6	116 ⁸ , 116 ¹⁵ , 118 ²⁵ , 119 ⁶ , 119 ²³ , 121 ¹⁴	82 ⁵ , 82 ¹¹ , 84 ¹⁰ , 84 ²⁴ , 85 ³ , 86 ²¹
17: <i>Sermo necessaria.</i>	122.7– 124.16	87.11–89.12	1	124 ¹⁴	89 ¹⁰
18: <i>In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria.</i>	124.17– 127.19	89.13–92.3	3	125 ¹² , 126 ¹⁶ , 127 ¹⁶	90 ⁵ , 91 ⁵ , 91 ³¹
19: <i>In die pentecosten sermo.</i>	127.20– 131.2	92.4–95.5	0		
20: <i>In dedicatione templi. Sermo.</i>	131.3– 136.19	95.6–99.36	5	131 ³¹ , 133 ²⁹ , 135 ¹⁴ , 135 ²⁶ , 136 ¹³	95 ³² , 97 ²³ , 99 ¹ , 99 ¹² , 99 ³¹
21: <i>In dedicatione ecclesie. Sermo ad populum.*</i>	136.20– 138.3	100.1–101.13	0		
22: <i>Admonitio ualde necessaria*</i>	138.4–139.4	101.14– 102.11	1	138 ¹⁴	101 ²³
23: <i>In inuentione sancte crucis sermo.</i>	139.5– 142.23	102.12– 105.20	4	141 ¹⁵ , 141 ²⁷ , 141 ²⁹ , 141 ³⁰	104 ¹⁷ , 104 ²⁸ , 104 ²⁹ , 104 ³¹
24: <i>In die sancti Johannis baptiste.</i>	142.24– 145.29	105.21– 108.12	1	145 ¹⁶	108 ²
<i>In die sancti Olai regis et martiris.</i>	146.1– 149.30	108.13–11.34	0		
<i>Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs.*</i>	149.31– 168.15	112.1–129.24	6	150 ⁵ , 150 ⁹ , 157 ³² , 164 ⁸ , 165 ³ , 165 ¹³	112 ⁹ , 112 ¹³ , 119 ³⁰ , 125 ²⁵ , 126 ¹⁹ , 126 ²⁸
25: <i>Sermo de sancta Maria.</i>	168.16– 174.15	129.25– 134.32	13	169 ²⁰ , 169 ²⁵ , 169 ³¹ , 170 ² , 171 ^{1**} , 171 ²⁷ , 172 ¹⁶ , 172 ²³ , 173 ¹⁶ , 173 ¹⁹ , 173 ²¹ , 173 ²³ , 173 ²⁴	130 ²⁵ , 130 ³⁰ , 130 ³⁵ , 131 ³ , 131 ^{33***} , 132 ²⁰ , 133 ⁶ , 133 ¹² , 134 ² , 134 ⁵ , 134 ⁶ , 134 ⁸ , 134 ⁹
26: <i>In exaltatione sancte crucis.</i>	174.16– 175.29	135.1–136.6	0		
27: <i>Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis.*</i>	175.30– 184.17	136.7–143.24	1	178 ³⁰	138 ²⁸

28: <i>In die omnium sanctorum sermo.</i>	184.20–188.23	143.25–147.9	6	185 ⁶ , 185 ³¹ , 186 ³⁰ , 188 ³ , 188 ¹¹ , 188 ¹⁸	144 ⁸ , 144 ³⁰ , 145 ²⁶ , 146 ²⁸ , 146 ³⁵ , 147 ⁴
29: <i>Sermo de decimis.</i>	188.25–189.34	147.10–148.16	0		
<i>Visio sancti Pauli apostoli.</i>	190.1–195.22	148.17–153.23	4	190 ⁷ , 190 ⁸ , 193 ¹⁰ , 193 ¹⁴	148 ²² , 148 ²³ , 151 ¹⁸ , 151 ²²
Ingen overskrift (<i>Oratio dominica</i>)	195.23–201.18	153.51–159.19	7	197 ¹ , 197 ¹² , 197 ²⁰ , 197 ²² , 197 ^{25***} , 201 ⁵ , 201 ¹⁴	155 ⁷ , 155 ¹⁸ , 155 ²⁶ , 155 ²⁸ , 155 ³¹ , 159 ⁷ , 159 ¹⁵

Vedlegg 1: Vedlegget inneholder en oversikt over tekstene i hovedhåndskriftet av Gammel norsk homiliebok (AM 619 4°) deres plassering i de diplomatariske utgavene til Unger (1864) og Indrebø (1931), samt antall funn av substantivet líkamr/líkami i de ulike tekstene. Vedlegget viser videre plasseringen av funnene av substantivet líkamr/líkami oppgitt i side- og linjetall i Unger (1864) og Indrebø (1931). Oversikten er basert på Holtsmark (1955: s.v. líkame og líkamr).

*Teksten har en lakune i AM 619 4° grunnet utskårne blader/manglende bladpar. I utgavene til Unger (1864) og Indrebø (1931) er lakunen i *In die sancti Olai regis et martiris* fylt ut etter den legendariske Saga Olafs hins helga, for Indrebø sin del fra Johnsens utgave fra 1922, s. 106.18–108.20, og for Unger sin del fra Keyser og Ungers utgave fra 1849, s. 87.27–89.9. Begge utgavene inneholder diplomatariske gjengivelser av håndskriftet Uppsala 8 2° (se Keyser og Unger 1849: VII og Johnsen 1922: III). Lakunen i preken 27: *Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis* er fylt ut etter AM 237 a 2° i både Unger (1864) og Indrebø (1931). De andre lakunene har utgiverne av mangel på andre parallelle tekster ikke vært i stand til å rekonstruere.

**Det eneste funnet av morfemet líkam- som er ført opp under oppslagsordet for det svake substantivet líkame, m i Holtsmark (1955).

***Den forekomsten av líkamr som Holtsmark (1955) fører opp med plasseringen 197.24, har i Unger (1864) plasseringen 197.25.

7.2 Vedlegg 2

Plasseringen(e) av substantivet *líkamr/líkami* er oppgitt i side- og linjetall før sitatene.

Nær kontekst for <i>líkamr/líkami</i> i Homilieboken etter Indrebø (1931)	
Tekst	Sitat
<i>Cveðiu-sending Alquini diaconi.</i>	<p>2.22: Tru er tóm fyrir utan goð værc. fva fem urøyndr⁵⁹ lícamr er aldaudr fva er oc trv douð fyrir utan goð værc.</p> <p>4.16: Sva fem lícamr fōðefc af lícamlegom fōzlom. fva fōðefc ok fæðfc onden af guðlegom malom.</p> <p>9.28: Ond mín fyfisc ok girnisc í garða drottens. Hiarta mit ok lícamr mín fagnaðo með guði lifanda.</p> <p>14.31: Þvi at þa gerefc maðr andlegr ok sam-tængisc frialslega guði ok ænglum ef hann upp hæffc med bōnom ok með mæin-læte lícamf; Fyrir fæftur ok bōner. vittrafc læyndir lutir himnefcra⁶⁰ crafta <ok> guðlegra ftor-<mer>kia.⁶¹</p> <p>15.8: Við-varnan fōzlo. þat megrir lícamen ok fæitir ond-ena. læmr holdet. en ftyrkir hug-fcotet.</p> <p>15.14: Bættra er at fōða lifanda hug með [æilifre ond⁶² fōzlo heilagrar kēningar. en at fēðia cvið dauðlegs lícamf með lyfti-legom cráfom.</p> <p>17.4 og 17.8: Ræin-lifi er ængla lif. Ræin-lifi með liti-læte man hafa lannz-bygð hēilagf anda. þann er bræut recr ó-ræinan lofta. fva fem hēilog ritning mælte. Flyia mon hēilagr ande lícam þann er undir fyndir lægf. Liðir ok limar. varer fculu vera guði æignaðer. en æigi hordome. Seti maðr a mot girndum finum loga æilifra⁶³ cvala. Væniſc ungr maðr ræinlifi. at hann fe værðr fpæki guðf. Þar fem er faur-lifi lícams. þar er bygð diofullegf anda þeff er meſt fagnar faurgan holz varf.</p> <p>25.16: ATta ero hofuð-læftir ok upp-haf allra fynda. Af þæim fpretta upp fem af rotom aller læftir ok ilzur faurgaðf hugar. ok ó-ræinf lícams.</p> <p>26.9: Étne fyniſc riki hafa yfir manne í þræmr háttom. þat er þa er maðr girniſc af matt-bræðef focum. at nøyta matar ſinf fyrir maclega tið. eða fetta ftund. eða hann byðr fer fyri-bua dyr-legre fōzlor en bæiði nauð-fyn lícamf eða tignar hans. eða hann tæcr mæira í áte eða í dryc fyri</p>

⁵⁹ “D. e. örendr.” Indrebø (1931: 2, note 5.)

⁶⁰ Bokstaven *r* står over linjen med henvisningstegn i håndskriftet (Indrebø 1931: 14, note 6).

⁶¹ Noen bokstaver er borte grunnet hull i pergamentet (se Indrebø 1931: 14, note 7).

⁶² Indrebø (1931: 15, note 1) foreslår retting til “æilifu orðe ok”.

⁶³ Eller *æilifra* (Indrebø 1931: 17, note 1).

	<p>girnd ó-ftillingar finnar en stoðe hæilfu hanf.</p> <p>26.12: Af þæirri ætne gerefc óftilt glæði. Glima. Hægóme. Gæðlæyfi. O-ræinfa licams. O-ftaðfæsti hugar. Of-dryccia. Lofta-sæmi. Ðvi at of-fylli qviðar⁶⁴ famnafc licams lofte.</p> <p>26.21 og 26.23: Hordómr værðr af famlage licams med cono noccorre. eða í nōccve orðu faurlifi at fylla hita loftans. Ðaðan af gerefc blind-læicr hugar. ó-ftað-fæsti augna ok alz licams. Oftilt aft. opt hálke lífs. Slaug. ok læicar. Bæiðni. ok oll oftilling. hatr boðorða guðf. ok ómægin hugar ok rangar girndir. Orøct u-orðenf lífs. en tøyging ny-lægs.</p>
1: <i>De natiuitate domini sermo.</i>	
2: <i>Sermo ad populum.</i>	<p>36.32: Sua fem likamr mannz lifir [við matt⁶⁵ ok drycc. fva fcal fālen lifa við goð verc ok guðs orð ok goðan hug og retta atfærð.</p>
3: <i>In natiuitate domini nostri Iesu Cristi sermo.</i>	<p>39.6: Hvi gegnir þat at allr hæimr var ritat at mann-tale þa er Criftr var borenn. nema þvi at þa vitraðesc fa í licam er ritat heuir tal allra valldra manna finna á lífs boc.</p> <p>39.13: Staðr fa er drottenn var boren í callaðesc aðr brauðf⁶⁶ hus. þui at þat var fyrir ætlat at fa myndi þar vitrafc í licám. er fōða myndi himnefcrc fōfzlo hiarto finna manna.</p> <p>40.16: En með þvi at himna konungr toc á fic iorð licamf varf. þa fyrir-lítr egi engla tign óftryclæic varn.</p> <p>42.33: Hin forne Adam braut boðorð guðs ok lýddi tøygingo diofulf. ok hof fic up í ofmetnað ok vildi lícr vera guði. en hinn nyie Adam fa er Criftr. var lyðin guði fæðr ok lægðe fic. ok toc mannz licam á fic. ok ste niðr til iarðar af himni. at hann læiddi til himins af iorðu man-kyn þat er farezct hafðe í enne fyrfto fynd.</p> <p>43.25: Ełfcom ver drottenn Iesum Crift boren í varom licam at vér megem fia hann konung. dyrðar lifanda ok rikianda í finu velde fyr utan enda amen.</p>
4: <i>Sermo de sancto Stephano martire.</i>	<p>44.1: J gær fcrydifc⁶⁷ konungr var licams buningi ok let fer foma at koma hingat í hæim ut gangande fra møyar quiði. en í dag for figr-fæl riðare til himins hallar ut gangande or tiald-buð licams fins.</p>
5: <i>Sermo de</i>	<p>50.22: Møðem vér likam varn í mæin-lætom fyrir fyndir varar at vér</p>

⁶⁴ I håndskriftet er *a* og *æ* er sammenskrevne (Indrebø 1931: 26, note 1).

⁶⁵ I følge Indrebø (1931:36, note 6) står det “*viðmatt*” med skillestrekk mellom ordene i håndskriftet.

⁶⁶ I følge Indrebø (1931: 39, note 1) står *ð* over linjen med henvisningstegn i håndskriftet.

⁶⁷ I følge Indrebø (1931:43, note 10) er ordet rettet i håndskriftet fra “*fcrudifc*”.

<i>euuangelistis. In die sancti Iohannis.</i>	megem gerafc eptirlikiendr pinflar drotens.
<i>6: In die sanctorum innocentium. Secundum Matheum.</i>	51.29: Þvi at vándar menn mego bana licamum retlátra. en þeir mego æigi scilia þa fra Crifti ne Crift fra þæim quicum ne dæuðum.
<i>7: In circumcissione domini nostri Iesv Cristi sermo.</i>	<p>54.28: Sia er fon ok full umb-ſcurðar-ſkirn vør er á dómf-dæigi fnuaſc af of allar oftyrcðer licámſ ok andar. ok vér erom in læiddir í himin-rikif hól fyrir auglit ſcapara varf.</p> <p>55.7,7: En ef vér vilium æignaſc þeſſa dyrð á himni goðer brøðr. þa ſcolum ver varðvæita andlega ſcurðar-ſkirn í hiortum vørum ok likamum. En þat er at vér fniðem af of lofto likamſ ok andar.</p> <p>55.11: Sniði þer hiorto yður hælðr en licame yðra.</p> <p>55.16: Sa ſkirir æugu hugar finf ok licams er enga licamlega fægrð lætr tæla hug fin. ok hælðr fyn finni fra þæim lutum ollum er hugr hans tøygia til rangra girnða.</p> <p>55.19: Ðvi at ofkirð ero þeſ æugo er opt vil fia þat er hugr hans eða likam tøygir til fræiſtni.</p> <p>55.35: En er en iðri berging fu er nauðſyn er at hvær fniði af hiarta fino. þat er fynda fyfi fu er þyngir ok ører hugen fva fem af-át ok af-dryccia likams⁶⁸.</p> <p>56.2: Ðvi at en heuir æigi fa tækit⁶⁹ ſcurðar-ſkirn Criftſ i bergingu munz finf. fa er mæler kin-roða nænge finum. eða bolfar honom í hiarta fino. eða fa er faurgar licam fin í oftilto ate ok dryccio. eða hann etr í hiarta fino en iðre uræinende. þat er⁷⁰ fyfi ok at-lat fynda.</p> <p>56.27: Føtr enf iðra manz ero hugrenningar þær er bera hugen í himfa⁷¹ staðe fem føtr bera licamen.</p> <p>56.29: Af þvi ræinfom ver hiorto vør ok licame goðer brøðr. ok ſcyrum fyn vøra fva fem Davið mælte. Snu þu fra augu min droten at æigi fe þau unyt.</p> <p>57.5: Scirum vér hiorto vør ok licame fva fem en mælte Davið. Hiarta mit ok holld mit fagnaðo í guði lifanda.</p>

⁶⁸ Indrebø (1931: 55) retter til *likam*.

⁶⁹ I følge Indrebø (1931:55, note 7) kan det også stå "*tekit*", da vokalen etter den første *t* er uleselig.

⁷⁰ Ordet er i følge Indrebø (1931: 56, note 1) tilsatt ute i margen med henvisningstegn.

⁷¹ Indrebø (1931: 56, note 5) skriver om dette ordet: "Ordet er fyrst skrive soleis; deretter er y sett yver i'en, men skrivaren hev gløymt aa retta i."

<p>8: <i>In epiphania domini sermo necessaria.</i></p>	<p>60.34 og 61.2: Mirraurt fu er æigi letr fullna likame dæuðra. merkir ræin-lifi ok fynda við-fio þa er ander varar ok licame varðvæitir við fynda daune.</p> <p>61.5: Scirum ver hug varn í tærum en licam varn í mæin-lætum. ok oll værc vær í æft ok í litil-læte at vér megem fia himna opna yfir os ok komasc til þæira fagnaða er droten lauc up fyrir os í fkirn finni. fa er lifir ok rikir per omnia secula seculorum amen.</p>
<p>9: <i>Secundum Matheum. In ephiphania.</i></p>	<p>61.16: En þvi let hann berafc í þvi brauðf hufi. at hann er lifanda bræuð fa er or himnum ftæg. ok fa sæðr os með liflego brauði fins hæilagf licamf. ok með dyrð finf hæil-famlegs bloðs.</p> <p>63.18: Konongar fôrðo Crifti gull ok røykelfe ok mirram. en vér æigum at fôra ond hugfcot <ok> licam varn fynda-laufan.</p> <p>63.25 og 63.26: Ðat ma mirrā⁷² gera at æigi fúni dauðir licamer. Ða fôrom vér Crifti mirram. ef vér holdum licamom vor<om>⁷³ til ræinlifif.</p> <p>63.34: þvi at vér forom fra paradifar sælo fyrir ofmetnað ok ulyðni ok fyrir á-girni fynilegra luta. fyrir af-át. ok úftilta gleði. ok er os nauð-fyn aptr at hverfa til foftr-lannz varf fyrir litil-læte ok lyðni ok hamnan hæims. ok fyrir mæin-læte licamf ok iðran fynda.</p>
<p>10: <i>De ammonitione bona.</i></p>	
<p>11: <i>Purificatio sancte Marie. Sermo</i></p>	<p>69.14: Førum vér oc þa guði turtura ok dufur. þat er æinfald-læicr. ok ræinlifi hugar. ok licamf. ok coft-gæfe bønna.</p>
<p>12: <i>Euuangelium.</i></p>	
<p>13: <i>Sermo ad populum.</i></p>	
<p>14: <i>In capite ieiunij sermo.</i></p>	<p>74.22: Fafta mergir likam-en. en hon feitir ond-ena. mœðer hon holdet. en hon ftyrkir hiartat. inn laðar hon engla. ok recr ut diofla. brýtr hon lofto. ok bœtr cofto.</p> <p>74.28: en licamr mannz er fcapaðr or fíorum hofuð-fkepnum. þat er af ælde. ok uíndi. ok af íorðu. ok af fæ.</p> <p>74.31 og 74.33: En með þvi at vér brutum .x. laga orð í eptir-lifi licamf þef er af fíorum hofuð-fkepnum er fcapaðr. þa er maclect at vér mœðum í fæftum ok í mæin-lætum þann hin fama licam .iiii. finnum .x. daga.</p>

⁷² Indrebø (1931: 63) retter til *mirra*.

⁷³ Ordet er i følge Indrebø (1931: 63, note 6) tilsatt ute i margen med henvisningstegn, og bokstavene “om” er skåret bort.

	<p>75.22, 75.23, 75.27 og 75.30: Af því er nauðsyn at vér fastem ægi at æinf við ate ok dryc. hældr mæir við fyndum. ok liótum hugrenningum. því at litit tiyr os at mōða licam varn í fæstum. ef hugrn unír við liotar girnðir. eða licamr-en varnar ægi við rangum munuðum. Licams fasta er at varna við fōzflō. en andar fasta er at sía við fyndum. Þessa tvinna fæsto merkir þat er droten fastaðe ægi at æins .xl. daga. hældr ok .xl. natta. En með því at vér mif-gerðum í ond ok licam. þat er í hugrenningum ok orðum ok vercum. þa er maclect at vér fastem daga ok nætr. þat er at vér haldem os fra fyndum andar ok licamf.</p>
15: <i>Dominica palmarum sermo.</i>	<p>81.6: Læiði dauðra opnaðofc ok rifu upp margra hælagra licamer þær er í moldo lógo. því at margir syngir opnaðo løynda luti hiarta fins fyrir scriptar-gængu þa er postolar scýrðo andlega orð ok værc hælagra fæðra eptir upp-rifu drotens. þau er áðr váro fva fem í iorð väre grafen meðan þau váro ægi andlega skilað.</p> <p>81.23 og 81.27: Croffestum vér licame vara ok hiortun fra fyndum ok rængum girnðum. þat er at vér mōðem hold vart í mæinlætum. en hug varn í varcunn við nænga. Døyðum í os rangar girnðir ok holdum í hiortum vörum minning pinflar Crift ok dauða. fva fem Ioseph hulde licam drotenf ræinum duki⁷⁴ ok lagðe í grof.</p>
16: <i>In die sancto pasce sermo ad populum.</i>	<p>82.5: Siðan reis hann upp or grof með ond ok licám í lyfing þessa dags. ok fýndisc aft-mænnum sínum. ok gerðe fegna er aðr varo ryggvir ok gréto dauða hans.</p> <p>82.11: Maria Magdalena ok aðrar næfnor hennar tvær foro með ilmændum smyrflum til grafar drotenf ok vildu smyria licam hans.</p> <p>84.10: Gior vitum vér bergiendr an bōcr lefendr hvert þetta lambs blóð er. En því bloðe riðum vér hvarntveggia dura-ftaf þa er vér tækum fva hold ok bloð várs drotens með munni likáms. at vér ælscem af ollum hug tácn pinflar hans.</p> <p>84.24: Hold pascha-lambs vars var í elde ftæict. því at licám drotens styrctisc af pinflar elde til u-dauðleics þar er hann var áðr dauðlegr ok pinilegr fva fem Davið mælte í pfalme orðum fialfs drotens. Harðnaðe crafr mín sem grýtu-kēr.</p> <p>85.3: Ácr-furur ero rammar í munni. ok merkia þær licams mæin-láte. Ða etom vér þiarft brōuð við ácr-furum er vér mōðum licame vara í mæin-lætum. ok dugum nængum vörum fyrir guðf ælscō en ægi fyr ágirni manna lofs.</p>

⁷⁴ Í fylge Indrebø (1931: 81, note 3) er *k* utydelig.

	86.21: Þvi at engum er fyrr lofat at taka fylfu kenni-mannz en hann kan hægna licam sín fra munuðum. þvi at þa megom vér oðrum vífa goða cofta gætu ef vér liggium ægi fialfer undir loftum.
17: <i>Sermo necessaria.</i>	89.10: Þvi þurfum ver opt at niota mífunnar guðs fva fem licamr-en þarf matar ok munllgáz ok clæða at lifa við. fva fcal fálo mannz lifa við guðf orð ok við bønner goðar.
18: <i>In ascensione domini nostri Iesu Christi. Sermo ualde necessaria.</i>	<p>90.5: Drotten vár for upp til himna með licame ok holde er hann hafðe tekit af Mariu møyiu. ok ræðr ok ftyrir ollu fem hann fægir fialfr.</p> <p>91.5: fa være fæl er sín hug hefði þangat fem hann er. fa være fæl er til þef verkaðe at hann mætte þa gæto fara er hann for fem aller monu fara er hans vilia dryigia. fyrft fal-en. en fiðan bæðe licamr ok fælo.</p> <p>91.31: En drotten vár te os til þes at vér megem fva dyrca þeffa hælga tið hans. ok fva allar aðrar er yfir os ganga. <ok> hiartans æugum til hans kaga ok ftunda. Jnter efcas et pocula. inter paufationes et fompnia⁷⁵. at hann fendi os sín hinn hælga anda fem hann fendi poftolum finum. ok gæte vár bæðe fæl-onnar ok licams-ens meðan vér erom ftadder í þeffa hæims lifi.</p>
19: <i>In die pentecosten sermo.</i>	
20: <i>In dedicatione templi. Sermo.</i>	<p>95.32: En þa er maðr andafc þa fcal licam hans til kirkiu færa ok þar grafa. ok fculu þar kenni-menn fela á hende guði ænd hans.</p> <p>97.23: Croffar ok roðor merkia mæin-lætes-menn þa er bera pinflar-marc Crift á licam finum þa er þeir mæða fic í fæftum ok í væcum.</p> <p>99.1: En þa megom vér væl varðvæita þeffa alla goða luti. ef vér hyggium at vercum þæirra er fyrir ós ero farnir ór hæimi. fva at goð dôme ftyrki os til eptir-likingar. en ill dôme vare ós við fyndir. Þenna at-huga merkir groftr likama í kirkiu-garðe.</p> <p>99.12: Oc fva fem vér fæðum ós itarlegre fæzlo umm hætiðr. fva fcolum vér fæða ond vara hotiðlegre fæzlo. þat er orð guðf. þvi at ll ofómt er at licamr fæðefc ok clæðefc itarlega. en hinn iðre maðr fe u-prvðr ok mi ffi finnar fæzlo.</p> <p>99.31: Oc fva fem kirkian væitir hia fér groft licamum dæuðra. fva fcolum vér oc væita bønner fyr ondum þæira.</p>
21: <i>In dedicatione ecclesie. Sermo ad</i>	

⁷⁵ Indrebø (1931: 91, note 11) opplyser at følgende er satt til ute i margen: "...a ok fofanda. dag ...r." Noe av teksten er klippet bort.

<i>populum.</i>	
22: <i>Admonitio ualde necessaria.</i>	101.23: Ðat mot værðr er mōtafc fculu allra manna licamr ⁷⁶ ok fælor þeirra at fæmu þa er domadagr er.
23: <i>In inuentione sancte crucis sermo.</i>	104.17: Føtr ero ender licams. þvi iartæinir fa lutr croff-enf er føtr hans váro á negldir staðfeste goðra verka alt til enda lífs. 104.28, 104.29 og 104.31: A tva vega megum vér bera croff drotens. annan á licam. en annan í hugfcote. Ða berum vér pinflar-marc guðf á licám. ef vér mōðum holld vart í mæin-lætum. ok hirtum os fra fyndum fem Pæl poftole gerðe. Hirta ec licam mín qvað hann. ok læiða ec hann í a-næuð. at æigi værða ec vándr þa er ec kenni oðrum gott. Ða berum vér croff i hugfcóte. ef hiarta várt harmar annars mæin eða fyndir fem en mælte Paulus. Hver er fva fiucr qvað hann eða fva viltr at eigi kenna ec hverf mæina mér í briofte.
24: <i>In die sancti Johannis baptiste.</i>	108.2: En er lærefvæinar Iohannis frago and-lát hans. þa como þeir ok toco licam hans ok lægðu í grof.
<i>In die sancti Olavi regis et martiris.</i>	
<i>Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs.</i>	112.9 og 112.13: Eptir pinfl ok and-lát hinf hælga Oláfs konungs. þa var licámhr hans tækin þegar ok flutr til huf noccors. ok þvógo hirðmenn hans fialfs alvandlega ok varðvæitu. Ða com þar gangande aumingi æin fion-laús maðr með ollu ok drap þar fotum fyri durum uti. ok fcriðnaðe fem vatne þvi var niðr flegit er fár hans ok licámhr var aðr í þvegin. ok vétetf honð hans í þvi vatnø ⁷⁷ . þa ræiftifc hann upp ok ræið hann þvi ⁷⁸ umm augu fér upp. en þegar iam-fciot þa léðe guð honum lios þef fagra er hann hafðe aðr lengi þarnaz. Al-undarlect þóte honum fiolfum ok fva flæirum mænnum þæim er við váro. mifcunn þa myccclu er guð léðe hænnum fyrir værðlæix ok dyrðar fakar hinnf hælga Ólafs konungs. ok þaccaðo þat aller menn guði holæit-lega fem verðuct var. ok hinum hælga Olafe konunge. 119.30: Ða er þvi var fyft. þa ftøyptifc fa aumi licamr þar niðr fyrir þat bratta berg. ok hugði þat hvar maðr fa er þar var at hvært bein myndi í fundr brefta þellgar er niðr kōme. En fva mykit hialp honum við várn droten ok ⁷⁹ þes hælga mannz arnaðr-orð. at honum matte hvarke tortíma galge ne virgil. ok æigi hitt at langt eða hot være til iarðar ok uflet unndir. 125.25: fva fem fal hverf criftinf mannz er á-gætre at øðlif fcepu en licámhr-en. fva er oc hennar dæuði hættare ok þyngri. ok fva hæilfa

⁷⁶ “Soleis (= *likamir*)” Indrebø (1931: 101, note 5).

⁷⁷ Indrebø (1931: 112) retter til *vatne*.

⁷⁸ Bokstaven *i* står over linjen med henvisningstegn (Indrebø 1931: 112, note 5).

⁷⁹ Indrebø (1931: 199) fjerner her et *ok*-tegnet.

	<p>dyrlegre.</p> <p>126.19 og 126.28: Nu umm dagen þa er licamr þef hælga manz vat⁸⁰ ut boren með holæitri tign. þa toc fá vesle maðr at huglæiða dyrð þeff dyrlega konungs ok sína vesfold ok æilífan u-fagnað er hann þotesc vita fér fyrir honndum þegar hann scildisc við þessa verold. Ðvi næft vitiade hans fva holæit mifcunn hinnf hælga annda fyri navifsta facar þef guðf mildingf. ok fendi honum fva myccla iðran at utan þotofc menn þat fea mega á honum hve aum-lega hann þotesc þa hinn vesle maðr fyngasc hafa. En þa fcrinet var flut or ftað ok til annars. þa þocaðe hann til mifcunnar <þangat> fem fa hinn helgi licamr hafðe aðr hvilzc. toc þa <at> calla á þann milda mann með fárum ftýn ok andvarpan. bað aumlega með mycclum grat þann milda konung með guðf fultingi læyfa en fáigu fynda-bond af fér er fianden hafðe hann í vafðan. Nu let guð hann niota arnaðar-orz hinf hælga Olafs konungs. ok læyfti hann til sín holæitlega ór andfcotnaf veldi.</p>
25: <i>Sermo de sancta Maria.</i>	<p>130.25, 130.30, 130.35 og 131.3: Ðeir menn ero ok mykils verðir af guði er pining taka af vándum mænnum fyrir hans facar. en þo hefir Maria þessa dyrð framar en aðrir. þvi at aðrir menn hægir toco piningar á licame sína. en ónd Mario var pind þa er hon fá augum sínum á er droten vár var crof-fæftr. En þat ma marca at likendum hve fáor henni myndi vera fu fýn at sía æinga son sín pindan þann er hon hafðe geten af helgum anda. ok hon víffi hann hafa allan guðdóm með þeim licám er hann tóe af hennar holde. er oðrum mænnum fællr þo nær at litit fé í mæin gort barne þeirra þvi er af fyndum er getet ok fiolfum heuir litilf góz cofte. En þeim mun unne Maria mæiri æft ok hægare sínum fýni. fem⁸¹ hennar funr var hægare en aðrir. þa ma oc sía hve mycclo hon myndi vilia hældr taca piningar allar fiolf á sín licám. hældr an sía son sín pindan þar er hon unne honum mycclo mæira en fialfre fér. Ðvi er hennar pining meirri ok hægare an annarra manna. at ond hennar var farare við dæuða drotens en engi maðr mege kenna á sínum licam.</p> <p>131.33: Eða hvat iæfnum vér oðrum mænnum við hana. þar er hon heuir fva mycclo mæiri naviftu hafða við guðdóm-en fialfan en aðrir menn. er þeir náðo framast er fá droten eða høyrðu orð hans eða váro fam-hus hænum. eða ato matt við hann. ok fvefn. en Maria naðe þvi framar at hon hafðe hann nio monaðr fér í cviði. ok toc hann af hennar holde allt licamlect øðle. Oc fva fem aller lutir urðo at hægum dorum þeir er drotne varum urðu naleftir fem etan er hann var í lagðr þa er hann var barn. eða clæðe hans. eða margir lutir aðrir. þa ma af flicu marca hve heilog sía mæer er er alla æfe hafðe guði þionat. ok licare guðs ænglum an mænnum í at-færð finni þegar aðr hon bære droten várn. ok naðe fva mykilli famvifto guðf at hon hafðe hann luctan licama</p>

⁸⁰ Indrebø retter til *vat*.

⁸¹ “Eller *føm*” (Indrebø 1931: 130, note 3.)

	<p>finum. Nu þar er u-ſcynfamleg ſcepna ſcyldi hælgaſc af ſamviſto guðs. þa ma ſia hve maðr-en myndi hælgaſc af mæiri ſam-viſto guðf en engi ſcepna hafðe nát annarra.</p> <p>132.20: En drotten vár atte at taka licam með þæirri møyio er ſva være ræin-líf ſem licneſche værðr með þæim gæiſla er ſcín í gøgnum ræint glær.</p> <p>133.6: ſva hafa oc guðf englar liking guð-dómf birlltinnar í øðle ſino. en þo mate æigi mandóm taca af øðli þæirra þar er þær hafa æigi licame. ſva ſem æigi ma licneſci verða með gæiſla-num ef æigi er á glerino.</p> <p>133.12: Ðvi máte hon maclega vera moðer guðf at hon hafðe ræinlifi ſem guðf englar. en man-lect øðle ſva at guðdómren máte mandóm af hennar licam taca. ſva ſem guð hafðe ſcapat fyrir andverdo⁸² at maðr ſcyldi fra mane getaſc.</p> <p>134.2, 134.5, 134.6, 134.8 og 134.9: En licamr hennar vár grafen í dal þæim er Vallis Ioſaphat hæitir. ok var þar ſiðan gor dyrleg kirkia henne til dyrllðar. en nu er grof hennar fundin tóm. En með því at licamr hennar finnz æigi í grof. þa hyggia⁸³ margir at hon hafe upp veret numen með ond ok licám. en Jeronimus preſtr ſegir ſcýrt at hon andaðeſc ok var grafen. en æigi ſegir hann viſt hvárt hælðr var at hon tóc upp-rifu licamf ſíns litlu eptir andlát ſit. eða guð fal licam hennar at ſyndgir menn næðe æigi at ſia.</p>
26: <i>In exaltatione sancte crucis.</i>	
27: <i>Admonitio ualde necessaria. Sanctorum angelorum. In die sancti Michaelis.</i>	<p>138.28: Ðeir ero ſumir er ſva væl hafa ræinfaðan hug ſin fra uræinum hugrenningum ok licam fra ſyndum at þær mego diofla reca. fra mænnum. ok hægna vánda menn at u-ſiðum. því at þeir verða ſtercre an ureinir andar er rauſtlega ſtíga yfir ſyndir ſinar. ſlikir æigu at hværfa í fvæit með veldis-englum.</p>
28: <i>In die omnium sanctorum sermo.</i>	<p>144.8: Með guði ok næſt guði er ſia hotið hælgoð fancte Marie moðor drotens várs Ieſu Crift er ſva ræinlega varðvæiti hiarta ſit ok licam ſin at hon var værð at høyra engils orð. ok bera af ſínu holde fannan guð ok mann í hæim ón fot ok fynd.</p> <p>144.30: En nu er at røða umm þa er unndir miſcunn váro. ok náðo at ſia Crift í mennzcum licam ok høyra kenningar hans. ok ſtyrchiaſc af iartæinum hans.</p> <p>145.26: Ðeſſa hotið trvm vér hælgaða þæim ollum er ander þæirra lifa í fagnaðr-ſtoðum þo at licámr þæirra liggi í iorðu. eða menn viti æigi</p>

⁸² Indrebø (1931: 3) retter til “andverðo”.

⁸³ Bokstavenene *h* og *y* er i følge Indrebø (1931: 134, note 1) sammenskrevne.

	<p>hæilag-læic þeirra fyrir guði.</p> <p>146.28: Þeir feldu licam sín til dauða. en vér fculum deyða í os rangar girndir.</p> <p>146.35: Sa hældr maclega hotið møyium guðf. er varð-væitir licám sín fra fæur-lífi. en hiarta sit fra andlegum hordóme. en þat er fra u-ræinum hugrenningum.</p> <p>147.4: Þetta er andlect hotiðar-hald ok sia fon pryði er fegrir hiortu var ok licame. ok laðar til hugfcota varra droten fialfan ok engla hans ok alla hælga.</p>
29: <i>Sermo de decimis.</i>	
<i>Visio sancti Pauli apostoli.</i>	<p>148.22 og 148.23: Þat fyndisc mér at líc æit lá folget unndir gulu clæðe. ok sálan var ór faren. fva fyndisc mer at hon väre noccvið ok í barns liki. ok væinaðe sér mioc. ok var fú hin auma grön fem graflaucr. ok henne hermdisc við licamenom ok blotaðe honum ok fagðe. Licámr ec món fægja ill tiðenðe fra þér. þvi at þu gerðir aldrigin þat er mér väre til gagnf. ok aldrigin helz þu æin-orð hvarke við guð ne við mik.</p> <p>151.18 og 151.22: Licámr meðan þu vart hæl þa var-tu morgum manne þecr. en nu er-tu hverium læiðr. þu ilmir illa ok þínar vístir ero í illum ftað. ok þat er maclect fyrir illzu facar þinar. Þa fvaraðe licámr falenne ok mælte hart við falo.</p>
Ingen overskrift (<i>Oratio dominica</i>)	<p>155.7: Þæir menn ero aller guðf riki. ok ero æ með guði í fagnaðe þæim er æigi verðr endir á með ond ok licam. ok ero þæir likir ænglum.</p> <p>155.18: Ver biðium oc með þessum orðum at vár droten Criftr halde off fra diofuls fvicum. ok crafte. hvartvægja ond vara ok licam.</p> <p>155.26 og 155.28: Þvi at fva fem licámr-enn lifir við matt. fva fcal falen hit fama við guðf læreng lifa. ok við goða hyggiendi⁸⁴. Þvi at fciot fyrir-færfc licamr-en ef hann hæfir æigi matt. fva fyrir-færfc falen et fama ef hon gæfr æigi guðf boðorðe gaum.</p> <p>155.31: Brauð vart hit hælga er ver mæltom aðan umm. þat er hit hælga hufl ok guðf licamr ok bloð. ok með þvi herðum ver trv vara.</p> <p>159.7: Oc her þurfum vér at taca hitt hælga hufl til þeff at hærða hug varn hær til guðf æmbætuf. ok til lifs hinnf æi-lifa. En þa er þar cumum vér. þa hafum ver Crift fialfan með off. ok hanf licam ei ok ei utan enda.</p>

⁸⁴ Bokstavene *h* og *y* er i følge Indrebø (1931: 55, note 2) sammenskrevne.

	159.15: Þar ero þau oll fat falor ok licamer er nu ero oll ofat a meðal fin.
--	--

Vedlegg 2: Vedlegget siterer passasjene som utgjør den nære konteksten for hvert av funnene av líkamr/líkami i hovedhåndskriftet av Gammel norsk homiliebok (AM 619 4^o) ordenet etter tekstene de ulike sitatene tilhører. Passasjene er sitert etter den diplomatariske utgaven til Indrebø (1931). Der Indrebø har foreslått rettinger av håndskriftets tekst, har jeg gjengitt originalteksten, som Indrebø oppgir i sine noter. Indrebøs forslag til rettinger har jeg opplyst om i denne avhandlingens fotnoter. Foran hvert sitat er plasseringen av sitatets forekomst(er) av substantivet líkamr/líkami oppgitt med side- og linjetall i den diplomatariske utgaven til Indrebø (1931).

Sammendrag

Eline Margrete Hansens masteravhandling "*Hiarta mit ok licamr mín fagnaðo með guði lifanda*" – en studie av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok undersøker kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°. Dette pergamenthåndskriftet er skrevet på norrønt i Bergen rundt år 1200, og avhandlingen bruker hovedsakelig Gustav Indrebøs diplomatariske standardutgave fra 1931 i undersøkelsen av håndskriftet.

Som grunnlag for undersøkelsen av kroppsmotivet presenteres Gammel norsk homiliebok og dens tilblivelse, samt tidligere forskning på håndskriftet. Avhandlingen presenterer også kort kroppens betydning i kristendommen generelt, før kroppsmotivet i primærteksten undersøkes i detalj.

Undersøkelsenes hovedmål er å svare på følgende spørsmål: *Hvilke føringer legger den religiøse undervisningen i Gammel norsk homiliebok, AM 619 4°, for den enkelte kristnes forståelse av sin egen kropp? Er det et negativt eller positivt kroppsbilde vi møter i Homilieboken?*

For å svare på dette spørsmålet, fokuserer avhandlingen på forekomstene av det sterke substantivet *líkamr*, 'kropp' og det svake substantivet *líkami*, 'kropp', i håndskriftet, basert på Anne Holtsmarks *Ordforrådet i de eldste norske håndskrifter til ca. 1250* fra 1955, og de sammenhengene der disse substantivene opptrer.

Undersøkelsen av dette materialet viser at Homiliebokens kroppsfremstilling verken kan omtales som udelt negativ eller udelt positiv. På den ene siden sporer Homilieboken den enkelte kristne i middelalderens Norge til en forståelse av sin egen kropp som syndig og mindre verd enn sjelen. Kroppen må tuktes, og et middel for å oppnå nærhet til Krisus er å få del i hans lidelser.

Men på den andre siden inneholder Homilieboken også mye forkynnelse som oppfordrer den enkelte kristne til å forstå sin egen kropp i lys av at Jesus Kristus har en kropp. I tillegg kommer troen på at Gud beskytter og viser omsorg for kroppens behov til uttrykk i håndskriftet. Og ikke minst formidler Homilieboken troen på kroppens oppstandelse og evige livet i himmelen.

I motsetning til Sandal (1996) sin fokusering på synd-motivet i Homilieboken og Tveito (2010) sin belysning av Homiliebokens bots- og dommedagstematikk, vektlegger denne avhandlingen de mange positive aspektene ved Homiliebokens kroppsfremstilling som kommer frem i materialet. Disse er som sagt ikke minst knyttet Homiliebokens formidling av troen på Guds omsorg for kroppen i dette livet, håpet om kroppens oppstandelse fra de døde, samt troen på at Jesus Kristus, Gud og menneske, han som råder over alt, har en kropp.

Abstract

Eline Margrete Hansen's master thesis "*Hiarta mit ok licamr mín fagnaðo með guði lifanda*" – *en studie av kroppsmotivet i Gammel norsk homiliebook* examines the body motif in The Old Norwegian Homily Book, AM 619 4°. This parchment manuscript in Old Norse is written in Bergen around the year 1200, and the thesis primarily uses Gustav Indrebø's diplomatic standard edition of 1931 in the examination of the manuscript.

As a basis for the examination of the body motif, The Old Norwegian Homily Book and its origin is presented, along with the previous research on the manuscript. The thesis also gives a short introduction to the body's position in the Christian religion in general, before the body motif of the primary text is examined in detail.

The main aim of the examination is to answer the following questions: *What guidelines for the understanding of ones own body does the religious teaching of The Old Norwegian Homily Book, AM 619 4°, provide the individual Christian with? Do we meet a positive or a negative representation of the body in The Homily Book?*

In order to answer this questions, the thesis focuses on the findings of the strong noun *likamr*, 'body', and the weak noun *likami*, 'kropp' in the manuscript, based upon Anne Holtsmark's *Ordforrådet i de eldste norske håndskrifter til ca. 1250* of 1955, and the near context in which these nouns occur.

The examination of this material shows that the body representation in The Old Norwegian Homily Book is neither solely positive nor negative. On the one hand The Homily Book encourages the individual Christian in the medieval Norway to understand his or her body as sinful and of less worth than the soul. The body must be chastened, and it is also a means as to achieve closeness to Christ by participating in his sufferings. On the other hand, a great deal of the preaching of the The Homily Book also encourages the individual Christian to understand his or her body in light of the fact that Jesus Christ has a body, and that God can protect and care for the body's needs. In addition to this, The Homily Book also communicates the belief in the resurrection of the body and its eternal life in the heavens.

In opposition to Sandal (1996), who examines the sin motif in The Homily Book, and Tveito (2010) who accentuates how The Homily Book focuses on penance and expectations of the Day of Judgement, this thesis stresses the many positive aspects of the representation of the body in The Old Norwegian Homily Book, which are evident in the material. As mentioned, these are especially linked with the belief that God cares for the body in this life, the hope of the resurrection of the body, along with the belief that Jesus Christ, God and man, the one who reigns over everything, has a body.